مُوَافَقَةُ صَحِيحِ المَنقُولِ

لِصَرِيحِ المَعْقُولِ

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيميّة

المولود في سنة ٦٦١ والمتوفى في سنة ٧٢٨ من الهجرة

رحمه الله تعالى وغفر لنا وله وللمؤمنين!

الجزء الأول

هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة

الطبعة الأولى الكاملة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت . لبنان
هاتف : ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le

فهرس الجزء الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
لا يمكن توقف التصديق بالرسول على شرط	١٤٩
قد لا يكون الدليل العقلي أو السمعي دليلا في نفس الأمر	١٥١
أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية	١٥٢
المنقول عن الرسول شيئان: ألفاظه وأفعاله، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله	١٥٤
الدليل العقلي او السمعي غير الشرعيين	١٥٦
القول في التفويض	١٥٧
احتجاج الفلاسفة الملاحدة بما ذهب إليه المفوضون	١٥٧
رأي ابن سينا وأتباعه القرامطة في آيات الصفات وغيرها	١٥٨
فهم السلف لمعنى لفظ «التأويل»	١٦٠
الدليل السابع عشر: المعارضون للنقل بالعقليات يبنون أمرهم على أقوال مشتبهة مجملة	١٦١
الأمر بالشيء هل يكون أمراً بلوازمه ونهيا عن ضده؟	١٦٣
شبهة الكعبي ان الشريعة لا مباح فيها والرد على شبهته	١٦٥
حقيقة الواجب في الكفارة هو القدر المشترك بين الثلاثة	١٦٦
اعتقاد الفلسفة في الموجود الواجب أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق	١٦٧
مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية والمذكّي بالميت	١٦٩
اللبس في بدع الفلسفة والكلام والتصوف	١٧٠
اصطلاحات فلسفية لا تقر معانيها الفلسفية لغة القرآن	١٧٢
ليس كل مقر بأن الله رب كل شيء يعتبر عابداً له دون سواه	١٧٥
توحيد الفلاسفة والكلاميين وما فيه من خلل وفساد	١٧٦
كتاب الله هو الذي يفصل في كل نزاع بين الناس	١٧٦
سبب ذم السلف للكلام وأهله	١٧٨
المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة	١٧٨
مقامات الخطاب	١٨٠
مقام الخطاب في مقام الدعوة للغير والبيان له	١٨١
مقام الخطاب في مقام الإجابة لمعارض بالعقل	١٨٣
الألفاظ نوعان: نوع في الكتاب والسنة، والثاني في كلام أهل الإجماع	١٨٤

الموضوع	الصفحة
تعريف الكفر	١٨٥
أدلة الجهمية على نفي الرؤية ونفي كلام الله بالقرآن	١٨٨
ذم السلف للجمهمية وللمشبهة	١٨٩
حجة المعتزلة والجهمية في نفي الصفات والرد عليها	١٩٠
متأخرو الأشعرية يشبهون المعتزلة في نفي الرؤية	١٩٠
الأدلة العقلية تبين جواز الرؤية وإمكانها	١٩١
إنكار الأئمة على من ناظر القدرية بألفاظ مبتدعة	١٩٢
كلمة «اللفظ» وما يراد بها	١٩٤
فرق بين سماعك كلام المتكلم منه وبين سماعك إياه من المبلغ عنه	١٩٥
معنى قول المسلمين: إن هذا القرآن كلام الله	١٩٥
افتراق الجهمية في مسألة كلام الله بالقرآن	١٩٧
تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق	١٩٨
إرث التفرق في هذه المسألة في أتباع الطائفتين	١٩٩
منع كبار الأئمة من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة وسببه	٢٠٢
أصول ثلاثة بني عليها الدين	٢٠٢
المبتدعة يجعلون بدعم أصول دينهم	٢٠٥
العظائم التي ارتكبها الجهمية في معتقدهم	٢٠٦
موقف أهل العلم والإيمان من آيات الصفات	٢٠٦
نفي الله علم تأويل المتشابهات لا علم تفسيرها	٢٠٦
الدليل الثامن عشر	٢٠٨
إثبات الصفات لا يلزم منه افتقار الله إلى غيره	٢٠٩
بطلان جعل وجود الصفة عين وجود الاخرى	٢١٢
ينتفي في الخارج وجود الوجود المطلق بشرط الإطلاق او بشرط سلب الأمور الثبوتية او لا بشرط	٢١٢
الماهية والوجود، وأصل الفلاسفة ان الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج	٢١٣
حيرة الكلام والفلسفة في وجود الله، هل هو ماهيته ام هو زائد على ماهيته؟ وتفصيل شبهاتهم	٢١٦

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

فهرس الجزء الثاني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

ابن تيمية

« لمحات من تاريخه وفكره ونضاله مع الفلاسفة والكلاميين »

تمهيد :

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، والصلاة والسلام على محمد عبد الله ورسوله، ما ترك شيئاً يقربنا من الجنة إلا أمرنا به، ولا شيئاً يبعدنا عن النار إلا بينه ونهانا عنه.

« وبعد » أقوم بتقديم كتاب إمام جليل من أئمة الإسلام، وعلم من أعلام الفكر العالمي، وبطل ديني شهدته الوغى مغوارا كرار، يتحين الموت في سبيل الله، وشهيداً من شهداء حرية الفكر وثبات العقيدة وعزة الإيمان، هو شيخ الإسلام احمد بن تيمية، وإن تاريخ الفكر الإنساني لم يسجل في صحائفه المشرقة مثل ما سجل لهذه العبقرية النادرة الوجود ـ حاشا رسل الله ـ من خصائص الأصالة الذاتية، وقوى الإبداع، وتجلية الحق من الدين والفكر، والبصر البصير في النقد، والعدالة العادلة في الحكم على قيم الفكر وقضايا العقل، ولم يسجل تاريخ البطولة الدينية مثل ما سجل لبطولة الإمام من قوة وصبر وجلاد وجهاد في مظهريه الروحي والمادي، وبقوتيه الفكرية والآلية، فقد سجل التاريخ له في ميدان الجهاد بالبيان والفكر. وفي ميدان الجهاد بالسيف والثبات والطعان: ما يجعل ابن تيمية في مقدمة الأبطال الذين جاهدوا في الله حق جهاده، لا يثنيه عسف، ولا يخيفه بطش، ولا يوهنه وعيد يرعد، أو جبروت يتوعد، ولا ينال من عزائمه جور ضالع الظلم مع العنت

والاستبداد، لقد جعل الله وحده ربه وسيده ومولاه، فاستمد من ذله لربه العزة، ومن عبوديته له القوة، كان مع الله فكان الله معه.

العصر الذي نشأ فيه:

البيئة بمعانيها المتعددة أثر محسوس في تكوين الذات الإنسانية وتقويمها، ولذا نذكر لمحة عن العصر الذي عاش فيه وعن تاريخه، لعلها تعيننا على فهم حقيقة عبقرية الشيخ ووجهتها في مناحي الفكر والوجود، وتحديد معالم هذه الشخصية العالمية.

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق «كان ابن تيمية في عصر اضطراب وقلق يشمل بلاد الإسلام. وكان المسلمون عرضة لغارات المهاجمين لهم من الخارج، وكانوا عرضة للفرقة والشقاق بين أهل المذاهب والفرق منهم» ويقول بروكلمان: «هذا القلق المطرد في الوضع السياسي الذي اختصر سني حكم السلاطين، ولم يسمح لهم إلا نادراً بأن يموتوا حتف انفهم، استتبع حالة من القلق وعدم الاطمئنان تهددت رجال البلاط والحكومة جميعا في أرواحهم وممتلكاتهم، مما لم تستهدف لمثله طبقة حاكمة من قبل إلا في أسوأ ايام الدولة الرومانية، فقد عجز الموظفون - حتى اقدرُهم - عن الاحتفاظ بمناصبهم اكثر من ثلاث سنوات إلا في القليل النادر، وكم من قاض أسند إليه القضاء ثم عزل عنه عشر مرات متواليات او يزيد، ليس هذا فقط، بل كان ثمة نفوذ فقهاء السنة «يقصد فقهاء المذاهب» ورادعهم المعنوي، أولئك الفقهاء الذين لم يتورعوا عن اضطهاد رجل صالح مؤمن بالله أصدق الإيمان وأشده،كابن تيمية الحنبلي» ويقول جولدزيهر «وإن آثار التخريب المغولي اوجدت في الدولة الإسلامية حينئذ شعورا عميقا بالألم والتفجع، فكانت مؤاتية لإيقاظ ضمير الأمة الإسلامية، وحملها على إحياء الإسلام وبعث قوته، **وذلك بالرجوع إلى السنة التي جر تغييرها إلى غضب الله ومقته، غير أن الحكومات الزمنية، وكذا السلطات الدينية لم تشارك ابن تيمية في غيرته**

وحماسته لأن شعارها هو عدم إثارة ما يخيم عليه الهدوء والسكينة، فضلا عن ان المسلمين لا يستطيعون ان يعودوا القهقرى، **لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية في ميدان الاعتقاديات والأحكام الشرعية يتحتم عليهم احترامها كأنها من صميم السنة».**

هذا عصر ابن تيمية، ولولا الحكومات ولولا الفقهاء والصوفية ـ وهم السلطة الدينية في ذلك العصر ـ لغيرت دعوة ابن تيمية معالم التاريخ في الأمم الإسلامية، ولأعادت إليها روح القوة الدينية التي تستلهم الكتاب والسنة روحية الإيمان العميق الصحيح.

مولده:

ولد الإمام في حران قريبا من دمشق في عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ ـ ٢٢ يناير سنة ١٢٦٣ م في عصر طمأنينتُه قلقٌ، وسكونُه اضطرابٌ وثورة، فكانت الأخلاق والعواطف ـ بل والعقائد ـ صورة لذلك العصر، عصر الحروب الصليبية، وقد بدأت تنحسر موجاتها الطاغية، ولما تندمل جراحات المسلمين منها، والغارات التترية راح يتلظى سعيرها ويحتدم اوارها، عصر دولة المماليك البحرية في مصر والشام، وقد عاصر من سلاطينهم بيبرس وتوفي في عهد الملك الناصر قلاوون.

نشأته وبيته:

نشأ في بيت كريم يزدهر بالعلم، ويشرق بالدين، ويرف بالتقوى، ووالده هو الإمام شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن تيمية الذي يقول عنه الحافظ الذهبي «كان إماما محققا كثير الفنون. وتوفي سنة ٦٨٢» أي وسن ابنه احمد: إحدى وعشرون سنة، وجده هو الإمام شيخ الإسلام مجد الدين ابو البركات عبد السلام بن تيمية، ويحدثنا عنه الحافظ الذهبي، فيقول «كان معدوم النظير في زمانه، رأساً في الفقه وأصوله، وصنف التصانيف، واشتهر اسمه وبعد صيته» وقد توفي مجد الدين سنة ٦٥٢ هـ وكانت جدة ابن تيمية

من رواة الحديث، وأم جده محمد كانت واعظة جليلة، وكان من نساء آل تيمية نساء محدثات.

في هذا البيت الورع التقي المتدين نشأ ابن تيمية، فأشرب العلم والدين، ونهج كآله علما وتدينا، وإليك ما يقوله عنه الحافظ الذهبي «نشأ رحمه الله في تصون تام وعفاف وتأله وتعبد واقتصاد في الملبس والمأكل».

الهجرة إلى دمشق:

خشي والد الإمام من جور التتر فلم يجد مفرا من مغادرة حران، فما اتى ليل من عام ٦٦٧ هـ حتى احتوى ذلك الليل والد الإمام فاراً بجميع أهله، قاصدا دمشق، وكل ثروة هذه الأسرة الطيبة من الكتب محمولة على عجلة لعدم الدواب، وشاء الله ان يبتلي هذه الأسرة فغاصت العجلة في الرمل من ثقل ما تحمل من كتب، حتى كاد يدركهم عدوهم، فجاهدوا وابتهلوا إلى الله، فنجاهم فوصلوا دمشق سالمين ومعهم كتبهم سالمة.

طلبه للعلم:

تعلم الخط والحساب في المكتب وحفظ القرآن، وأقبل على الفقه وقرأ العربية على ابن عبد القوي، ثم فهمها وأخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى فهم النحو، وأقبل على التفسير إقبالا كليا حتى حاز فيه قصب السبق وأحكم أصول الفقه وغير ذلك، وتتلمذ أيضاً على أبيه وغيره من أجلاء الشيوخ وأرباب المعرفة في عصره، وسمع الحديث من شيوخه حتى ليربو عدد من سمع منهم على مائتي شيخ سمع الكتب الستة ومسند ابن حنبل ومعجم الطبراني الكبير، حتى قال عنه الحافظ أبو الحجاج المزي «ما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لهما منه».

ثقافته وسعة اطلاعه:

وهكذا نهل ابن تيمية من كل مناهل العلم والمعرفة منقولها ومعقولها، حتى

انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل، فهو ذو الخبرة الدقيقة في فن الحديث رواية ودراية والمعرفة التامة بالرجال وطبقاتهم وجرحهم وتعديلهم، وهو البصير بصراً تاماً بالتفسير والفهم الدقيق لمعاني كتاب الله «وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين ـ فضلاً عن المذاهب الأربعة ـ فليس له فيه نظير، وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً، ومعرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب ـ وكان رأساً في معرفة الكتاب والسنة، بحراً في النقليات وجميع علوم الإسلام أصولها وفروعها، دقها وجلها، فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق، وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا، وإن سمي المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم، وإن لاح ابن سينا يقدُم الفلاسفة فَلَّهم، وله اليد الطولى في معرفة العربية والصرف واللغة، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند، بحيث يصدق عليه ان يقال: كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث، ولكن الإحاطة لله» هذا ما يقوله الحافظ الذهبي وناهيك به من حجة صدوق.

استوعب ابن تيمية كل هذا، وتصرف فيه حتى كوّن منه وحدة من الثقافة الرفيعة بعقله الناضج وفكره الثاقب، وذكائه النادر اللماع، ذلك لأنه يفهم ان المسلم الناصح لنفسه يجب عليه بعد فهم كتاب الله وسنة رسوله ان ينهل من كل علم ويعب من كل معرفة، فلا عجب ان رأينا ابن تيمية مقبلا في شغف وولوع، يروي غلته الصادية من كل مناهل العرفان، فتعلم الفلسفة وفهم دقائقها ومذاهبها المتباينة من يونانية وإسلامية، وهندية وفارسية، ودرس التصوف درساً جيداً حتى أصبح الخبير باصطلاحاتهم وأساطيرهم الوثنية، وغاياتهم التي تهدف إلى قلب الإسلام ودولته، ودرس الكلام جيداً في شتى مدارسه ومذاهبه، وما درس كل هذا إلا لإيمانه بأن من يتصدى للذياد عن الدين يجب عليه ان يكون خبيراً بمعارف أعداء الدين، ليدفع عن دينه الحق غوائلهم دفاعاً يعتمد على الخبرة التامة بكيدهم، ويوضح لنا غايته من تعلمه كل هذا بقوله عمن يريد الحكم بين الناس بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم «وذلك يحتاج إلى معرفة معاني

الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف»[1]. ويقول في موضع آخر «وذلك ـ أي الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ـ يكون بشيئين: أحدهما معرفة الكتاب والسنة، والثاني معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون، حتى يحسن ان يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدين، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه»[2] وقد طبق ابن تيمية هذا في حياته الفكرية والدينية، فاستطاع هدم الفلسفة بالفلسفة والتصوف بنفس التصوف، والكلام بمعرفة الكلام، أعني بيّن تناقض قضايا هذه المعارف وتخالفها، وأدال من قيمها الفكرية، وكر عليها بالأدلة العقلية يهدم باطلها، ويطيح بضلالها، مقارنا بين ما تدعو إليه وبين دعوة الله الحق، حتى يجلى بوضوح مبلغ ما بين الدين الحق وبين هذه المذاهب المختلفة من تباين يدمغها بالزيغ والجهالة والضلالة، بل ما بينها وبين قضايا العقل الصريح من مخالفة بينة واضحة.

نبوغه المبكر:

وقد باكر ابن تيمية نبوغُه الفذ، وهو في نضرة شبابه حتى انبهر أهل دمشق من فرط ذكائه، وسيلان ذهنه وقوة حافظته، وسرعة إدراكه وهو ابن بضع عشرة سنة، فالحافظ الذهبي يقول عنه «ناظر واستدل وهو دون البلوغ، وبرع في العلم والتفسير، وأفتى ودرس وله نحو العشرين سنة، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه، ولذلك لما توفي والده ـ وكان من أئمة الحنابلة ـ قام مقامه مرة في تدريس الفقه على مذهب الإمام احمد وفي تفسير القرآن» غير أن ابن تيمية بعد ذلك لم يتقيد بمذهب خاص، بل كان يستمد الفقة من الكتاب والسنة.

ذكاؤه وحافظته:

وابن تيمية نسيج وحده في الذكاء وقوة الحافظة، ويصفه

(١) ص ٢٥ من الجزء الأول من موافقة صحيح المنقول.

(٢) موافقة صحيح المنقول (ص ٤١ ج ١).

الحافـظ الذهبي بـأنـه كـان آيـة في الذكـاء وسرعـة الإدراك، وأنـه كـان يتوقد ذكاء ويصفه السيوطي بقوله «فوالله ما رمقت عيني أوسع علما ولا أقوى ذكاء من رجل يقال له ابن تيمية» اما حافظته فكانت عجبا عجابا، لا يكاد يدلنا التاريخ على مفكر عالم مثله في قوة حافظته، حتى ليقول عنه ابن عبد الهادي «ولا أعلم احداً من متقدمي الأمة ولا متأخريها جمع مثل ما جمع ولا صنف نحو ما صنف ولا قريباً من ذلك، **مع أن اكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه. وكثير منها صنفه في الحبس، وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب**» ويقول أخوه الشيخ ابو عبد الله «وقد منّ الله عليه بسرعة الكتابة ويكتب من حفظه من غير نقل» ويقول عنه الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة «كان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث، فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة ما لا يقدر احد ان يورده في عدة مجالس، كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذر ما يشاء».

دينه وأخلاقه:

يقول تلميذه ابن عبد الهادي «انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل والزهد والورع والشجاعة والكرم والتواضع والحلم والإنابة والجلالة والمهابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر أنواع الجهاد مع الصدق والعفة والصيانة وحسن القصد والإخلاص والابتهال إلى الله وكثرة الخوف منه، وكثرة المراقبة له وشدة التمسك بالأثر، والدعاء إلى الله، وحسن الأخلاق، ونفع الخلق والإحسان إليهم والصبر على من آذاه والصفح عنه، والدعاء له وسائر أنواع الخير» ويصفه الذهبي بقوله «هو في زمانه فريد عصره علماً وزهداً وشجاعة وسخاء وأمراً بالمعروف ونهيا عن المنكر» ووصفه بعض أجلاء الشيوخ بقوله «ولم يزل خلفا صالحا سلفيا متألها عن الدنيا صينا تقيا، برا بأمه ورعا عفيفا عابدا ناسكا صواما قواما، ذاكراً لله تعالى في كل أمر وعلى كل حال، رجاعا إلى الله تعالى في سائر الأحوال والقضايا، وقافا عند حدود الله تعالى وأوامره ونواهيه، آمراً بالمعروف ناهيا عن المنكر بالمعروف» وكان مضرب المثل في

العفة والتصون، وعلو الهمة والاحتفاظ بكرامته نقية صافية، حتى كان السلطان يحب من آن لآخر أن يتحفه بشيء من المال أو الطعام أو القماش فكان ابن تيمية لا يقبل منه ذلك. كما يقول صاحب الدرر الكامنة، وكان متسامحا في نبل وكرم، عفواً عند المقدرة حتى يقص لنا صاحب فوات الوفيات «أنه اجتمع بالسلطان في مجلس حافل بالقضاة وأعيان الأمراء فأكرمه السلطان إكراماً عظيماً وشاوره في قتل بعض أعدائه فأبى الشيخ ذلك، وجعل كل من آذاه في حل» بل يقول عنه بروكلمان في تاريخه «إنه كان رجلا مؤمناً صالحاً مؤمناً بالله أصدق الإيمان وأشده».

كل ما عابوه عليه في أخلاقـه أنه كانت تعتريه حدة في البحث وغضب وصدمة للخصم تزرع له عداوة في النفوس، كما يقول ابن حجر، ومرجع ذلك - في رأيي - إلى غيرة الإمام الدينية المتوقدة على الدين أن تنتهك حرماته، وحماس مشبوب منقطع النظير في سبيل إعلاء كلمة الحق، أضف إلى هذا اضطهادا بالغ الظلم لابن تيمية بلا جريرة، وبهتانا تجرع الإمام صابه وسمه من أعدائه، وكل ذلك يجعل الحليم يخرج عن طوره، ويدفع السكينة الحليمة إلى الثورة.

أما ما يرميه به السيوطي - بعد بحثه وتنقيبه سنين متطاولة - من أنه كان ذا كبر وعجب وغرام برياسة المشيخة والازدراء بالكبار: فهذا إفك تجل أخلاق ابن تيمية أن تسقط في مهاويه، فانما هي عزة المؤمن وارتفاعه بنفسه الأبية عن الدنيّة والصغار - وقل أن يعرف هذا في المنتسبين إلى العلم. خصوصا في هذه الطبقة ومابعدها - أما الغرام برياسة المشيخة: فالتاريخ الصادق يكذب هذه الفرية، فلو كان ابن تيمية حريصا على ذلك لأذل من نفسه، ولخفف من ثورته على السلطات الدينية، ولتسامح قليلا في دينه ليرأس المشيخة، ولكن الثابت أن ابن تيمية لم يغره في دينه جاه ولا خفف من ثورته على البغي والضلال طمع في منصب. أما ازدراؤه بالكبار فلعله رد فعل مما كان يصنعه به خصومه الألداء، ثم إن تيمية بشر، وكفى المرء نبلا أن تعد

معايبه. ولو كان طامعا في منصب لما قال عقب انتصاره في مرج الصفر «أنا رجل ملة لا رجل دولة».

مناصرته للكتاب والسنة:

عاش ابن تيمية حياته كلها ولا هَمَّ له إلا الدفاع عن الكتاب والسنة، مكافحا في سبيلها كفاحا قدم فيه حياته ثمنا له، مناضلا كل سلطة، ثائرا في سبيلها على كل قوة وجبروت، مبينا ما يفيضان به من حق وصدق وخير وجمال، ومثل عليا تحقق أسمى الغايات للنفس البشرية في السعادة وللإنسانية في الرقي والتقدم، وللوجود في النظام والتراحم والتكافل الاجتماعي، وللفكر في الهداية والإرشاد والمعرفة الصادقة، وللأخلاق في السمو والنبل والكرم والجمال، وكل كتب ابن تيمية شاهد صدق وعدل على هذا، ولكنا نضيف إلى هذا شهادة رجلين أحدهما يهودي والآخر مسيحي. أما اليهودي: فهو المستشرق الالماني جولد زيهر في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام، إذ يقول عن خصوم ابن تيمية «إن خصومه سرعان ما اتجهوا إلى الوئام وتقريب شقة الخلاف متأثرين **بما يشيع في مؤلفاته من روح الجد والغيرة على السنة والإخلاص للدين**» أما المسيحي: فهو الدكتور فيليب حِتّي في كتابه تاريخ العرب العام إذ يقول «كان ابن تيمية محافظا لا يذعن لمرجع في أمور الدين **سوى القرآن والحديث وشدد الحملة على أهل البدع. واستنكر عبادة الأولياء** والنذور وزيارة القبور» ص ٨١٤.

شجاعته وبطولته:

وكان الإمام ابن تيمية جريئا شجاعا بالغ الجرأة عظيم الشجاعة في مناصرة الحق لا يداهن ولا يرائي، حتى لقد ألب عليه من شجاعته وجرأته في قول الحق كثيرا من الخصوم ذوي النفوذ والجاه والسلطة في زمنه. أما بطولته الحربية: فحسبك ما سجله التاريخ له في موقعة «مرج الصفر» وقتال النصيرية، ففي رمضان سنة ٧٠٢ هـ يوافق مارس سنة ١٣٠٣ م التقى المغول

والمماليك بقيادة الملك الناصر عند مرج الصفر على مقربة من حمص، وثمت دارت الدائرة على المغول وهزمهم الناصر هزيمة ساحقة، نتج عنه هلاك معظم جيش المغول وأسر عشرة آلاف جندي منهم، حتى لم تقم لغازان ملك المغول بعد ذلك قائمة ولم يجرؤ على مقاتلة المصريين مرة أخرى، وكان لابن تيمية الأثر الكبير في انتصار المسلمين، فهو الذي دعا إلى نفرة المسلمين للجهاد، واشترك بنفسه في المعمعة هو وأخوه، وكانت دعوته وحماسه يثيران في نفوس الجنود حب الموت في سبيل الله، ولقد وقف في المعركة عن حب ورغبة حيث يترصده الموت، ويحدثنا عنه أمير من أمراء الشام فيقول: «قال لي الشيخ - يوم اللقاء ونحن بمرج الصُّفَّر، وقد تراءى الجمعان - يا فلان، أوقفني موقف الموت. قال: فسقته إلى مقابلة العدو وهم منحدرون كالسيل تلوح أسلحتهم من تحت الغبار المنعقد عليهم، ثم قلت له: يا سيدي هذا موقف الموت، وهذا العدو قد أقبل تحت هذه الغبرة المنعقدة، فدونك وما تريد، قال: فرفع طرفه إلى السماء وأشخص بصره وحرك شفتيه طويلا، ثم انبعث وأقدم على القتال وأما أنا فخيل إلي أنه دعا عليهم وأن دعاءه استجيب منه في تلك الساعة، قال: ثم حال القتال بيننا والالتحام، وما عدت رأيته حتى فتح الله ونصر، وانحاز التتر إلى جبل صغير عصموا نفوسهم به من سيوف المسلمين تلك الساعة، وكان آخر النهار، قال: وإذا أنا بالشيخ وأخيه يصيحان بأعلى صوتيهما تحريضا على القتال وتخويفا للناس من الفرار» انتهى كلام الأمير الحاجب.

أما قتاله للنصيرية في سنة ٧٠٥ فيحدثنا عنه الأمير الحاجب أيضا «ثم تجهز هو بمن معه لغزوهم بالجبل صحبة ولي الأمر نائب المملكة المعظمة والجيوش الشآمية المنصورة. وما زال مع ولي الأمر في حصارهم وقتالهم حتى فتح الله الجبل وأجلى أهله».

تلك بطولة الشيخ وهذي شجاعته وجهاده، فهل يعي رجال الدين هذا الدرس عن ابن تيمية؟ أم حسبهم الانطواء على مناصبهم والانزواء في

كراسيهم، لا يهمهم بغي على الإسلام جائر، ولا جور على الدين باغي الجبروت؟!

مصنفاته:

وقد صنف ابن تيمية كثيرا من التصانيف يعدها الذهبي بأربعة آلاف مصنف، غير أنه لما سجن وتفرق أتباعه خافوا من إظهار كتبه، حتى كان منهم من تسرق كتبه أو تجحد فلا يطلبها خشية على نفسه، ولكن رحمة الله ورعايته حفظت لنا من كتبه ما يجعل المسلمين يفخرون به ويعتزون.

محنته:

ظل ابن تيمية في جرأته وشجاعته ونضاله مع الصوفية والفقهاء والمتكلمين حتى كان يقضي على هيبتهم عند الجمهور، وسلطانهم الباغي على العامة فكادوا له مرارا، حتى عذب بالسجن وهو يزداد بالسجن جرأة وقوة، فسجن سنة ٧٠٧ سنة ونصفا بحبس القضاة، ثم سجن بالاسكندرية في برج ثمانية أشهر، وفي سنة ٧٢٠ حبس بالقلعة في دمشق، وفي سنة ٧٢٦ وقع الكلام في مسألة شد الرحال وإعمال المطي إلى قبر الأنبياء والصالحين، فاعتقل الشيخ بقلعة دمشق في شعبان من هذه السنة، وحبس جماعة من أصحابه وعزر جماعة، ثم أطلق سراح كثير من أصحابه ما عدا الشيخ شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية وبقي الإمام سجينا بضعة وعشرين شهرا.

وفاة الشيخ:

يقول بروكلمان عن سجن الشيخ في كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٣ ص ٢٤٨ « والواقع أنه استطاع أن يتابع نشاطه العلمي بادىء الأمر على الأقل وهو سجين في قلعة دمشق حتى إذا حبس عنه الورق والحبر أخذه الغم لهذه الإهانة. فقضى نحبه في ٢٩ أيلول سنة ١٣٢٩ » أي في ليلة الاثنين لعشرين مضت من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ ويقول تلميذه ابن الهادي « فلما كان قبل

وفاته بأشهر ورد مرسوم السلطان بإخراج ما عنده كله، ولم يبق عنده كتاب ولا ورقة ولا دواة ولا قلم. وكان بعد ذلك إذا كتب ورقة إلى بعض أصحابه يكتبها بفحم - ... وأقبل الشيخ بعد إخراجها على العبادة والتلاوة والتذكر والتهجد حتى أتاه اليقين وختم القرآن مدة إقامته بالقلعة ثمانين مرة، وكانت مدة مرضه بضعة وعشرين يوما» ثم يحدثنا عمن شيعوا جنازته «وأغلق الناس حوانيتهم ولم يتخلف عن الحضور إلا القليل من الناس أو من أعجزه الزحام وحضرها نساء كثير بحيث حزرن بخمسة عشرة ألفا. وأما الرجال فحزروا بستين ألفا وأكثر إلى مائتي ألف» رحم الله الإمام ابن تيمية ورضي عنه وأرضاه.

اثر دعوته:

يقول بروكلمان في كتابه السابق الذكر ص ٢٢٨« ولئن كان معاصروه قد حاولوا قمع تعاليمه بالقوة، فقد كُتب لها - برغم ذلك - أن تبقى حية في دوائر أتباعه المحدودة لتستمد منها الحركة الوهابية حافزها بعد أربعمائة من الستين ولتفيد منها بالتالي حركة التجدد الإسلامي في الجيل الحاضر» ويقول جولدزيهر في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٣٦ «وظل اثره محسوساً على الرغم من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنة خلال أربعة قرون ومؤلفاته التي تقرأ وتدرس كانت في كثير من البيئات الإسلامية قوة صامتة تثير من آن لآخر **انفجارات عدائية لمناهضة البدع الدخيلة على الإسلام،** ومن أثر مذهبه: قيام إحدى الحركات الدينية الحديثة في الإسلام، وهي حركة الوهابيين التي قامت في أواسط القرن الثامن عشر».

ما أنكره خصوم ابن تيمية عليه:

يتلخص ما رمي به الإمام ابن تيمية من خصومه فيما يأتي:

مسألة الحلف بالطلاق، إنكاره التوسل بالأولياء، اتهامه ظلما بالتجسيم:

ونقول تعقيبا على هذا: أما مسألة الطلاق، فإن محاكمنا المصرية الشرعية الآن تحكم فيها بما ذهب إليه ابن تيمية وأيده بالقرآن والسنة، فياترى هل يحكم خصوم ابن تيمية على محاكمنا الشرعية وقضاتها وشيوخ الأزهر وعلمائه بما حكموا به على ابن تيمية، أم إنه الحقد المرير، والضغينة العارمة، والجبن الجبان، والجهل المفضوح؟!! أما التوسل بالأولياء فاسمع لمفكرين ينابذون الإسلام ويعادونه يذكرون الحق في هذه المسألة، وهم القوم الذين يتربصون بالإسلام وينشدون فيه أي خطأ بزعمهم ليرجفوا به عليه، يقول رونلدسن في كتابه «عقيدة الشيعة» ص ٢٦٦ «بالرغم من التوحيد المصرح به في القرآن فإن الأمم الإسلامية لا زالت تحتفظ بكثير من العادات **الوثنية، فإن من أهم الصفات في الحياة الدينية للعوام في جميع البلاد الإسلامية هو تقديسهم قبور الصالحين،** وفي هاتين القضيتين ساير العلماء اندفاع الرأي العام» ويقول جوتييه في كتابه المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٥٧، ١٥٨ «ولسنا في حاجة للقول بأن القديسين والكهنة فقدوا من باب أولى كل طابع فوق البشر. والحقيقة أنه لا أثر لأي من هاتين الطبقتين في القرآن. **فتقديس الأولياء إلى درجة قد تقرب من العبادة** الذي نراه **انتشر بعد في جميع الأقطار الإسلامية يشير في الحقيقة إلى رد فعل من الأمم والشعوب التي فتحها الإسلام وأخضعها لسلطانه، وبخاصة الأجناس الآرية المجتمعة ضد العقلية الإسلامية الحقة التي لا تسلم بوسطاء أو شفعاء لدى الله»** ثم يعلق المؤلف نفسه على هذا بقوله« ومما هو جدير بالملاحظة: أنه لم يثر ضد إجلال الأولياء والرسول إلى مايقرب من العبادة، **أي ضد هذا التغيير الخطير في العقلية الإسلامية** الحقة الأولى، إلا الطائفة الوهابية» ويقول المستشرق اليهودي جولدزيهر في كتابه السابق ذكره ص ٢٢٧ عن المولد النبوي «وإنا نجد مولد النبي مثالا بارزا يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها إلى سنة. وكان علماء المسلمين لا يزالون حتى القرن الثامن الهجري يعدونه مخالفاً للسنة، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة في الإسلام».

ثم يقول هذا اليهودي بفهم دقيق ص ٢٣٤ « نشأ في الإسلام بتأثير عدة عوامل شكل من أشكال العبادة، **وهذا الشكل مهما عد مناقضا لفكرة الألوهية في الإسلام، ومهما اعتبر خارجا عن جادة السنة الصحيحة سرعان ما اكتسب حقوقه المدنية في دولة الإسلام، ويعتبر عند كثير من طوائف المسلمين وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدرا من جوهر الإسلام ذاته، وهو الصورة الصحيحة التي يتجلى فيها الإيمان الشعبي، وهذا الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس وأن الأولياء المحليين هم أدنى إلى نفوسهم وقلوبهم. ولهذا فهم موضع التكريم في عباداتهم، كما أنهم مبعث مخاوفهم ومعقد آمالهم ومحل تبجيلهم وروعهم، وأضرحة هؤلاء الأولياء والأماكن المقدسة الأخرى المتصلة بها هي مواضع** عباداتهم التي يرتبط بها **أحيانا ما يظهره العامة من تقديس وثني غليظ لبعض الآثار والمخلفات، بل إن العامة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة المحضة**» ثم يتحدث عن الولي المحلي، أي الولي الخاص بكل بلد ص ٢٣٤ أنه «أصبح موضع الثقة ومحط الآمال، فإليه يؤتى بالقرابين، وفي سبيل مرضاته تنذر النذور لكسب نياته الحسنة، كما أن أتباعه ومريديه يعدونه عماد الحق والصدق وأنه الحارس الكفيل بهما ويخشى الواحد منهم أن يحنث في يمين حلف فيه باسم الولي، أو أن ينكث بعهده في مكان يراه الولي ذا طهارة وقداسة أكثر مما يحمر خجلا عندما يحلف بالله باطلا» واقرأ لهنرش بكر في التراث اليوناني ولغستاف لوبون في سر تطور الأمم، ولآدم متز في حضارة الإسلام ولسواهم من مفكري الغرب ومستشرقيه، كلهم يجمعون على أن التوسل بالأولياء عبادة تناقض روح التوحيد الحق في الإسلام، ويخجلني كمسلم أن يفهم يهود ومسيحيون هذه المسألة في الإسلام وأن يظل الأقطاب الكبار من رجال الدين يعتبرون التوسل بالنبي والولي هو حقيقة التوحيد في الإسلام، وهم يقرءون القرآن العربي المبين، وكله قائم على إخلاص التوحيد لله من كل شائبة من شوائب هذه الوثنية ويقرءون صحيح الأحاديث، وفيها البيان الواضح!!!!.

أما اتهامه بالتجسيم: فوثنية يبرأ منها ابن تيمية، وإليك ما يقوله في «العقيدة الحموية الكبرى» تلك التي أثارت ثائرة الضلال الجهلة من الفقهاء والصوفية والمتكلمين فيقول عن آيات الصفات ما يأتي «قولنا فيها: ما قال الله ورسوله والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان: إثبات بلا تشبيه ولا تمثيل، ولا تحريف ولا تعطيل» فكيف يلام رجل يقول عن صفات الله بقول الله وقول رسول الله؟!.

موقف ابن تيمية من الفلاسفة والمتكلمين:

يؤمن ابن تيمية بأن «الهدى هو فيما بعث الله به رسوله ﷺ .فمن أعرض عنه لم يكن مهتدياً، فكيف بمن عارضه بما يناقضه، وقدم مناقضة عليه[١]» ويقول «العلم الموروث عن النبي ﷺ هو الذي يستحق أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علما فلا يكون نافعا، وإما أن لا يكون علما وإن سمي به. ولئن كان علما نافعا فلا بد ان يكون من ميراث محمد ﷺ» مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٣٨، ويؤمن «أن في القرآن والحكمة النبوية عامة من أصول الدين من المسائل والدلائل ما يستحق ان يكون من أصول الدين»[٢].

ويقول «إن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ويجب ان تذكر قولا او تعمل عملا، كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد أو دلائل هذه المسائل، اما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعا للعذر. وأما القسم الثاني ـ وهو دلائل هذه المسائل الأصولية ـ فالله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره. ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه»[٣]

---

(١) (ص ٩٥ ج ١) موافقة صحيح المنقول.
(٢) (ص ٢٠ ج ١) موافقة صحيح المنقول.
(٣) (ص ١٣، ١٤ ج ١) موافقة صحيح المنقول.

هذا رأي ابن تيمية ـ والحق معه ـ نلخصه فيما يأتي:

١ ـ العلم الحق النافع في الدين هو ما جاء به محمد رسول الله ﷺ.
٢ ـ ان الهدى كله هو فيما بعث به الرسول ﷺ.
٣ ـ ان أصول الدين مسائلها ودلائلها قد بينها القرآن وهدى الرسول بيانا شافياً واضحا، لا غموض فيه ولا إبهام.
٤ ـ ان القرآن استدل على هذه الأصول بالادلة العقلية على أحسن وجه وأسمى غاية.

وابن تيمية لم يدع هذا ويسكت عن دعواه، بل أيد ما ذهب إليه بحجج دامغة وبراهين ساطعة، وأدلة عقلية لا تنقض، مع أدلة مشرقة النور من النقل الصحيح. اما الفلسفة فنزعم كما يقول ابن سينا في رسالته ـ «الأضحوية في أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها ـ «إن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء **يرام بها خطاب الجمهور كافة، ثم من المعلوم الواضح ان التحقيق الذي ينبغي ان يرجع إليه في صحة التوحيد** من الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به انه ذات واحدة لا يمكن ان يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي او معنوي، ولا يمكن ان تكون خارج العالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليه انها هناك ـ **ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور.** ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله، **ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل.** وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية».

أرأيت إلى قيء الكفر الطافح من الفلسفة؟ يريد ابن سينا وعبيد الفلسفة المخنثون ان يقولوا: إن القرآن جاء لمخاطبة الرعاع من الناس والجماهير التي لا تعقل وأن حقيقة التوحيد لم يجيء بها القرآن، بل لم ترد فيه حتى إشارة ولا بيان إلى الحقيقة الأولى في الإسلام، وهي التوحيد، وأن توحيد القرآن ليس

هو التوحيد الذي يجب ان تؤمن به العقول لأنه تشبيه كله، وأن القرآن إذا كان قد أغفل ذكر اهم حقيقة في الدين فلا شك في أنه أغفل ذكر كل الأمور الاعتقادية الباقية.

هذا موقف الفلسفة الصريح من القرآن، أما موقف ابن تيمية فهو إيمانه بأن أصول الدين مسائل ودلائل بينت بيانا شافيا قاطعا للعذر في الكتاب والسنة. فليت شعري كيف يلام ابن تيمية على أنه كان عدواً لهذه الفلسفة الضالة الملحدة؟!.

لقد هب ابن تيمية بعزمة المؤمن الصادق الإيمان، وهمة البطل العبقري غير وانٍ ولا هياب، وحكمة المفكر الرشيد وخبرة العالم استوعب بفهمه وذكائه ونباغته ما ورد عن ربه، هب ليرد إلى الدين اعتباره الأسمى في القلوب والعقول، ويضع قيمه السامية ومثله العليا حيث اراد الله فوق كل كل قيم البشر ومثلهم، ويجلي حقائقه المشرقة التي حاولت الفلسفة طمسها بوثنيتها السافرة الإلحاد، وليفصل بالحق البين من العقل والنقل بين معاني الدين الحق في جلالتها وقدسيتها، وبين أساطير الفلسفة في زندقتها ورجسها وضلالتها، فيدمغ القائلين بهذا بقوله «إنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك «أي أصول الدين مسائل ودلائل» من كان ناقصا في عقله وسمعه، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1].

ابن تيمية لم يكن عدوا للعقل كما يحاول ان يصوره عبيد الفلسفة، وإنما كان عدوا للفلسفة التي يعتبر اصحابها ناقصي العقل والسمع، ما عادى ابن تيمية الفكر المشرق بأنوار الحق، وإنما عادى أساطير أولئك الذين الهوا فلسفة أرسطو وأفلاطون، وآمنوا - مقلدين عميا - بأن الحق فيهما وحدهما، حتى التناقض البين بين الفلسفة الإرسطية وبين الفلسفة الإفلاطونية كانوا يتلمسون الوجوه التي ترفع - في زعمهم - هذا التناقض بينهما، وتزيل ما بينهما من

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.

تخالف تلمسه بداهة الفكر الأولى.

لقد جعل بعض الناس من مفهوم كلمة « العقل » ومفهوم كلمة « الفلسفة » شيئاً واحدا، أو جعلوا الفلسفة مرادفة لكلمة العقل، ولذا جعلوا ممن يعادي الفلسفة معاديا للعقل، أما ابن تيمية ـ والحق رائده وغايته ودليله ـ فيؤمن بغير هذا الجهل الفاضح المفضوح، يؤمن بأن صريح العقل موافق لصحيح النقل، يؤمن بأن هذه الفلسفة ليست ثمرة عقل صحيح سليم، بل ثمرة عقل فيه خبل، وفيه لوثة من فساد، وعلة من مرض. يؤمن بأنها ثمرة عقل حاد عن الطريق الأقوم، فحاول استمداد الهدى من ردغة الضلال، فلا عجب ان يرى ابن تيمية في الفلسفة كفراً وضلالا، كيف يعادي ابن تيمية العقل وهو يؤمن بقول الله حاكيا عن أصحاب السعير ﴿لو كُنَّا نَسْمعُ أوْ نعْقِلُ ما كُنَّا في أصْحابِ السَّعِيرِ؟﴾ [1] فالقرآن يبين ان العقلاء بحق هم من سمعوا كلام الله وعقلوه فآمنوا، بكل ما جاء به إيمانا ثابت اليقين، مطمئن الإذعان عن رضاً وطواعية، وأن كل ضال إنما كان مأتي ضلالة: أنه لم يكن عاقلا، ولذا وصف الكفار بأنهم: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ [2] وقال عن المقلدة ﴿وإذَا قِيلَ لَهمْ اتَّبِعُوا ما أنزَلَ اللهُ قالوا: بَلْ نَتَّبعُ مَا أَلْفَيْنا علَيْهِ آباءَنا، أَوَ لَوْ كانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُون﴾ [3] ويكرر القرآن عن آيات الله البينات في الخلق قوله: ﴿إنَّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ فمناط الهداية عقل يفهم عن الله فيطيع، لا عقل يفهم عن إرسطوا وأفلاطون فيدين بدينهما الوثني.

كيف يعادي ابن تيمية العقل؟ وهو الذي كان شهيد الدعوة إلى تحرير العقل من أسر التقليد، وسلطان الآباء والشيوخ، ومع وضوح هذا بيّناً من تاريخ ابن تيمية وحياته الفكرية لا يتورع بعض الباحثين عن اتهام ابن تيمية بأنه كان عدوا لحرية الفكر، في حين ان ابن تيمية عاش ما عاش يبني صرح

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

هذه الحرية الفكرية ويقيم من عمدها، مؤمناً بأن نظرة العقل الصحيح موافقة للنقل الصحيح، على ان لا يحيف الفكر على أقداس الدين الحق، أو يضع قيما للتدين وللأخلاق غير ما جاء به رسول الله ﷺ، فهنا لا تكون حرية، بل عبودية لفلسفة ضال ملحد، او صوفية متصوف وثني، والذين يرمون ابن تيمية بهذا يزعمون انهم بذلك يمجدون العقل او ينتصفون لحرية الفكر، ولكنهم واهمون في زعمهم، آبقون في ظنونهم، فما قامت دعوة ابن تيمية إلا على أساس من إطلاق العقل من ربقة التقليد، حتى يهتدي بأنوار الحقيقة العليا من كتاب الله تعالى وهدى رسوله ﷺ.

والداعون إلى تمجيد العقل، إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلا، وما كان العقل وحده كافيا في الهداية والإرشاد، وإلا لما أرسل الله الرسل ثم إن الفلسفة في جميع عصورها لم تؤمن بإله حق واحد، ولم توجد مجتمعا صالحا، ولا قومت نفوسا في سبيل السداد والرشاد، كما فعل الدين، ولذلك يقول هنري برجسون ـ على ما في فلسفته من ضلال ـ في كتابه «منبعاً الأخلاق والدين» «إن الفكر يخطيء ويصيب، وهو في الحالين مهما يكن الاتجاه الذي سار فيه، يمضي قدماً إلى أمام، فينتقل من نتيجة إلى نتيجة، ومن تحليل إلى تحليل، فيزيد إيغالا في الضلال، أو يزداد إشراقا بنور الحقيقة» ويقول ص ١١٧ «الحقيقة ان العقل ينصح اول ما ينصح بالأنانية فينحدر إليها الكائن العاقل إذا لم يحل بينه وبينها شيء» ويقول عن الدين في فلسفته «إنه رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل مما قد يشل قوى الفرد ويحل تماسك المجتمع».

هذا رأس صنم من أصنام الفلسفة الحديثة، فهل يؤمن مخانيث الفلسفة برأيه ولكن جولدزيهر يقول لهم من «التراث اليوناني» عن ابن تيمية «إنه كان عدواً لدوداً للفلسفة» فيستنتج الذين يؤلهون المستشرقين انه كان عدواً للعقل!!

وأقول إن ابن تيمية يشرفه ـ كمؤمن وكمفكر عظيم ـ عداؤه للفلسفة

التي تخاصم الدين، وتهوي بكرامة العقل الإنساني، وإليك الدليل.

تزعم الفلسفة ـ في كبرياء وحماقة ـ أنها بينت حقيقة الحق في التوحيد، وكل الأمور الاعتقادية، فأي حق هذا الذي بينته الفلسفة؟ أتجريدها الله رب العالمين من صفاته التي أثبتها لنفسه في كتابه وعلى لسان رسله ثم وصفته من عندها بأنه «الصورة المحضة» أو مثال المثل، أو العاشق والمعشوق واللاذ والملتذ» أنفيها عن الله صفة انه خالق، ونفيها عنه تدبير الكون والعلم بما فيه؟! أزعمها ان العالم قديم وأنه يسير بنظام آلي لا أثر لقدرة وعناية ربانية فيه ولا لقدرة الله في ضبط اموره، إنكارها معجزات الرسل تبعا لهذا؟ أزعمها ان القرآن غير كاف في الهداية والإرشاد إلى حقيقة العلم بالله وتوحيده؟!

أي حق هذا الذي تدعونا إليه الفلسفة لنؤمن به؟ وإله أرسطو غير إله أفلاطون، وإله فيلون غير إله أفلوطين، وإله ابن سينا غير إله الفارابي، وإله ديكارت غير إله سبينوزا، أي إله من هذه الآلهة تدعونا إليه الفلسفة لنؤمن به؟! فإله الفلسفة كما ترى تختلف مفاهيمه، وتتباين صفاته تبعا لتعدد الزمان والمكان والعقول التي تدين بالأسطورة وتفزع في تفكيرها إلى الخرافة، فالفلسفة لم تجمع في عصر من العصور على إله واحد، بل قد يناقض الفيلسوف نفسه، فتراه ثنائيا من جهة، واحديا في زعمهم من جهة اخرى، أما إله الأديان السماوية فهو هو في دين آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، هو الله رب العالمين الخالق المحيي المميت، المدبر للأمر كله، العليم الخبير اللطيف، نبأنا هو ـ جل شأنه ـ بصفاته وبما يحب ويجب ان يوصف به، وشرع لنا من الدين ما وصى به الرسل من قبلُ: ان نقيم الدين ولا نتفرق فيه، ولكن اي شرع شرعته آلهة الفلسفة التي تدين بأن الله غير خالق؟!

فيا للأصنام المعبودة ممن يزعمون انهم أرباب الفكر وحريته، وأنهم آلهة العقل والمنطق، ومن عجب انهم يبغضون ابن تيمية لا لشيء إلا

لأنه يميز بالفكر الصحيح والمنطق السليم بين الحق والباطل، ألا فليقرأ هؤلاء كتب ابن تيمية، وبخاصة كتابه هذا الذي نسعد بتقديمه ـ لعلهم يؤمنون بالحق الذي ذهب إليه ابن تيمية في هذا الكتاب، وهو في قوله ص ٩٧ «من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه» وقوله في نفس الصفحة «فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية، وهم ليلَهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه العقليات، ثم لم يصلوا منها إلى معقول صريح يناقض الكتاب، بل إما إلى حيرة وارتياب، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب».

وفي تقريره ان أساس خطأ الفلسفة: هو مطابقتها بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، وجعلها هذا تبعا لذاك، وفي الكتاب الذي يشرفنا كتابة مقدمته: البراهين القويـة على ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ورضي عنه.

أما علماء الكلام:

فقد آمن أكثرهم بأنه إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل على النقل، وأن أصول الدين التي يكفر مخالفها: هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل. وهؤلاء يقول ابن تيمية عنهم «فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء» ص ٢٠، ثم بين أن طريقتهم في إثبات العقائد «مما يعلم بالاضطرار ان محمداً ﷺ لم يدع الناس بها إلى الاقرار بالخالق ونبوة أنبيائه» ثم فضح عقولهم ووصفها بالجهل، وبين ان ما يستدلون به من الأدلة العقلية هو على نقيض دعواهم أكثر دلالة في قوله ص ٢٣٩ «إن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم «مخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم السلف والأئمة، لا قاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد» ص ٢٣٨، وأن «أدلتهم ومناظراتهم للكفار وأهل البدع لا تتم بأدلتهم ولا تقطع الكفار بالمعقول، بل لا بد في ذلك مما جاء به الرسول» ص

٢٣٨ ، ثم بين حقيقة حالهم بقوله في نفس الصفحة « فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان ، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد » ثم بين أن سبب ذم علم الكلام ليس « لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة ، كلفظ « الجوهر » و « العرض » و « الجسم » وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه ، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات » ، وبين « أن هذه الاصطلاحات الكلامية لم ترد في كلام النبي ولا احد من اصحابه ، ولا علق واحد من هؤلاء بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ، ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين لا الدلائل ولا المسائل » بل بين أن المتكلمين انفسهم يختلفون في مرادهم بهذه الألفاظ ، إما لاختلاف الوضع ، أو في المعنى الذي هو لمدلول اللفظ ثم ضرب أمثلة لذلك .

هذا ملخص رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في علماء الكلام . ويمتاز ابن تيمية عن غيره من علماء الإسلام في عدائه للفلسفة وعلم الكلام بالنقد المحكم في مظهريه : الإيجابي والسلبي ، وبقوتيه : العقل الصريح والنقل الصحيح . فهو لا يرسل الرأي إرسالا ، بل يؤيده بأدلة عقلية لا خلل فيها ، معتمدة على الفكر الرشيد والمنطق الواضح المحكم ، ولا يرسلها فتوى تحريم او تحليل ، بل يبسط لك رأي الفلسفة في القضية ورأي الكلام ، ثم يبسط رأي العقل في نزاهته وعدالته وصحته ، ورأي النقل في حكمته ودقته ، وبالمقارنة يتضح لك باطل الفلسفة وضلال الكلام بينا واضحا ، ثم هو يأتي على الأصول الفلسفية والقواعد الكلامية التي يزعمون انها قضايا مسلمة ، فيهدمها بالدليل العقلي والحجة الساطعة ، مثبتا - في حق وصدق - انها ليست مسلمة إلا عند من في عقله دخل ، وفي فكره خبل ، فينهدم - تبعا لذلك - كل ما بناه الفلاسفة والكلاميون على قواعدهم الواهية وأصولهم الفاسدة ، ثم يكر بالدليل النقلي فيجمع بين الخيرين ، ويحارب بالقوتين ، حتى إذا انتهى من هدم أصولهم وقواعدهم راح يبني هو الخير والحق ، كاشفا عنهما من النقل مؤيداً إياهما

بالعقل، فهو هدّام وبناء: هدام للباطل، بناء للحق بما شرع الله مما يذعن له العقل السليم.

هذا الكتاب:

يحدثنا الحافظ الذهبي عن مصنفات شيخ الاسلام ابن تيمية فيقول «ومنها كتاب في الموافقة بين المعقول والمنقول» ويقول ابن الهادي «قلت: هذا الكتاب: هو كتاب درء تعارض العقل والنقل - وهو كتاب حافل عظيم، رد الشيخ فيه على الفلاسفة والمتكلمين» وقد اشتهر الكتاب بما يقرب مما سماه به الذهبي، وهو «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» فقد كرر ابن تيمية هذا الاسم في هذا الكتاب وكتبه الأخرى مراراً. واسم الكتاب يوضح الغاية منه، وهو: أن العقل الصريح موافق للنقل الصحيح، وألا تعارض ولا تناقض ولا تضاد، كما يزعم الفلاسفة ومن ضل ضلالهم، بين العقل في صراحته وبين النقل في صحته، فموضوع الكتاب إذن جليل الشأن، بعيد مرامي الغاية، يفصل بالحق والصدق في هذه القضية الموهومة التي اشتجرت حولها العقول، وتطاحنت الأفكار - قضية النزاع المزعوم بين الدين وبين العقل - وما هي بقضية تستحق بادرة من النظر، أو لمحة من الفكر، ولكنها أسطورة الأوهام، اعتنقها فلاسفة انتسبوا إلى الإسلام، ومن سبقهم أو جاء بعدهم من فلاسفة الشرق والغرب، وراحوا - بسبب هذا التوهم الباطل، أو ذلك الزيف المقنّع بدعوى إثبات النقل بالعقل - يهدمون الدين ركنا بعد ركن، ويطعنون في كل أصوله ومسائله ودلائله، ونؤمن بأنه لم يؤلف كتاب في هذه الناحية كهذا الكتاب الذي فتح الله به على ابن تيمية، في دقته وصدق حجته، وأدلته المنطقية الصادقة المقدمات والنتائج، وقوة براهينه، وعفة أسلوبه، ودقة تعبيره، حيث يلبس المعنى الدقيق مايوافقه من لفظ مشرق، لا يزيد عنه ولا ينقص، وتأييده أدلته العقلية بآيات الكتاب المحكم والسنة النبوية المطهرة. فهو كتاب يصدع الباطل بالحق، ويجلي ظلمة الجهل - المزعوم علما - بأنوار العلم، ويبدد غيهب الضلالة بإشراق الهدى، ويصدع الشك والريب والقلق

باليقين الثابت والطمأنينة الروحية. ويجعل من ذلك العملاق الضخم الذي أرهب الناس بسطوته وجبروته ـ عملاق الفلسفة ـ قزما صغيرا أو هي من الضعف، وأقل شأنا من الحقارة، ويجعل من ذلك المارد الجبار ـ مارد الكلام، الذي بطش بالعقل فنحاه عن سبيل الدين الحق ـ ذبابة تطن في دوي المدفع الضخم، أو كشخص من الشخوص التي يضعها الزارع ليرهب بها الغربان والعصافير!!.

متى ألف الكتاب؟

ألف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه هذا وهو في ذروة مجده الفكري، وتمام نضوجه العقلي. ويبدو ذلك واضحا جليا من أسلوب الكتاب، ومناظراته للفلاسفة والمتكلمين، وما يورده عليهم من حجج قوية، وما يدمغ به أدلتهم عن بصر ودراية تامة وبرهان أنها لا توصل إلى الحق الذي ينشده العقل وتوضيحه في جلاء مدى التناقض الفظيع بين الفلاسفة بعضهم وبعض، بل حتى في أدلة الفيلسوف الواحد، ثم إن ابن تيمية يقول في ص ٩ «وقد بسطنا الكلام على ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمع، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفا قديما **من نحو ثلاثين سنة**» فإذا كان موضوع ذلك الكتاب الذي ألفه من ثلاثين سنة في هذه الأمور الدقيقة الحافلة بالفِكَر العويصة، فإنا نستطيع القول بأن الشيخ قد ألف كتابه هذا ـ الذي نقدمه ـ وقد قارب الستين، على اعتبار أنه ألف الأول وقد قارب نهاية العقد الثالث من عمره، الذي كان مرموقا ببركة الله.

موضوع الكتاب:

زعم أغلب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميون كلهم: أن الواجب تقديم العقل على النقل عند التعارض، ثم النقل إما أن يُتأول أو يفوض، وزعم «المدعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات: أن

الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه، ويزعم فريق منهم أنهم عرفوه ولم يبينوه للخلق كما بينه الفلاسفة، بل تكلموا فيه بما لا غناء فيه ويقول بعضهم: إن الأنبياء والسلف لم يعرفوا معاني النصوص التي تتحدث عن الله وصفاته، أو أن الانبياء عرفوها ولم يبينوا مرادهم للناس» لهذا هَبَّ ابن تيمية وشحذ فكره، ونصب عبقريته، مستهديا في ذلك بروح الإيمان العميق الشامل لنفسه وفكره ووجوده لإثبات انتفاء المعارض العقلي للقرآن، ولإبطال زعم الزاعمين بوجوب تقديم العقل على النقل، ولبيان أن القرآن قد بين بيانا شافيا قاطعا للعذر كل أصول الدين مسائل ودلائل، وأن الشارع نص على كل ما يعصم من المهالك ص ٤٠.

منهجه النقدي في الكتاب:

يدور منهاجه النقدي بين السلب والإيجاب أو بين التخلية والتحلية، فهو يقرر أن بيان مراد الرسول ﷺ إنما يتم بأمرين: أولها: امتناع وجود المعارض العقلي للنص القرآني، وثانيهما: امتناع تقديم الأدلة العقلية على النقلية، وقد حقق هو ذكل بأمرين، أولها: إثباته فساد قانون المتفلسفة والمتكلمين، الذين صدوا به عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول ﷺ وتصديقه فيما أخبر به، وإذا ثبت فساد القانون فسد كل ما أصلوه وفرعوه عليه، فبفساد ذلك الأصل يفسد الفرع، فقد تبين له أن هؤلاء يبتدعون أوضاعا من الفكر يجعلونها قضايا مسلمة، ثم يحاولون إلزام العقول بما يترتب على هذه الأوضاع من نتائج فاسدة، فراح يهدم هذه الأوضاع، مبينا بوضوح ومنطق قوي فسادها وزيفها» ثم أوضح لنا لماذا لجأ إلى هذا المنهج بقوله في ص ٩ «القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي عموم خلقه لكل شيء وأمره ونهيه، أو امتناع المعاد أو غير ذلك، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض» وقد بين هو فساد ذلك المعارض بدليل مجمل ثم بأدلة مفصلة، فالدليل المجمل لمن لم يتمكن الضلال من نفسه، والمفصلة لم استحوذ ضلال الفلسفة والكلام

على عقله. وهذا هو المظهر السلبي في النقد، أو التخلية كما يعبرون.

حتى إذا اطمأن إلى خلو القلب من مرضه لجأ إلى الأمر الثاني، وهو بيان الحق من الكتاب والسنة، أو إلى بيان يقينية الأدلة السمعية.

ويضرب لنا ابن تيمية مثلا يوضح به الغاية من منهجة برجل مريض به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود تلك الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، وكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها وغير ذلك من الأمور الاعتقادية لا ينفعه الاستدلال بالقرآن إلا بعد شفائه من مرض الفلسفة والكلام.

أسلوب الكتاب:

وأسلوب الكتاب يجمع بين الدقة والقوة، وقد استغل فيه الأدلة المنطقية والاصطلاحات الفلسفية والكلامية استغلالا يشهد له بالبراعة والحذق، والتصرف في مناحي القول والتفكير تصرفا بديعا، واضطر إلى استعمال هذه الاصطلاحات الفلسفية ونظائرها حتى يَبْدَه القوم، ويقيم عليهم الحجة بأسلوبهم وطرائق تفكيرهم، وحتى يحسن البرهنة على صدق معتقده، ويقينية دعواه، إذ يقول «وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية: فإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح».

ومن أبدع ما تقرؤه لابن تيمية حين ينفذ ببصره اللطيف إلى أمثال القرآن، فيستخرج لك منها أنواعا باهرة حكيمة لطيفة من الأقيسة الشمولية المؤلفة من المقدمات اليقينية، وفعل ذلك ليبرهن على أن أمثال القرآن فيها من أسمى الأدلة العقلية ما يلزم كل عقل سليم بالخضوع المطلق والإذعان التام، وأن وفى القرآن من الأدلة القطعية على كل المطالب الدينية ما يملأ القلب بنور الهدى، ويغمر الروح بإشراق الإيمان الصحيح.

وأخيراً نقول عن أسلوب الكتاب: إنه أسلوب «دسم» غني باللفظ المشرق الرائع، والمعنى الدقيق اللطيف الإشعاع، والفكرة المجنَّحة بالحق واليقين، المحلقة فوق القمة العليا من أمجاد الفكر العظيم.

وإن لكتب شيخ الإسلام الأثر العظيم في تصفية القلوب من ظلمات الزيغ والجاهلية ووساوس الشيطان، ولكن هذا الكتاب - بالأخص - يقيم ويعلي من صرح الفكر والإيمان، فإن النفس تقبل عليه في رغبة وانشراح بما أبدعت وجودت «دار الكتب العلمية» كشأنها في كل ما تتحف به قراء العربية - إذا أخرجت هذا الكتاب القيم في هذا الثوب الأنيق الجميل، وهذا التحقيق العلمي الناصع، والله يجزي الساعين في هذا الجميل أحسن الجزاء على أن أتاحوا لنا فرصة أداء بعض الدين الذي لشيخ الإسلام ابن تيمية العظيم في أعناقنا، والله الموفق للصواب وهو نعم المولى ونعم النصير.

القاهرة في يوم الاثنين

١٤ رمضان ١٣٧٠ هـ

١٨ يونيه ١٩٥١ م

أبو راوية

عبد الرحمن الوكيل

الوكيل الأول لجماعة أنصار السنة المحمدية

ثبت بالمراجع التي رجعنا إليها في كتابة المقدمة غير كتب ابن تيمية

الدرر الكامنة: لابن حجر العسقلاني
فوات الوفيات: لابن شاكر الكتبي
العقود الدرية: لابن عبد الهادي
تاريخ الشعوب الإسلامية: لبروكلمان
تاريخ العرب العام: لفيليب حتي
مصرف في العصور الوسطي: للدكتور علي إبراهيم حسن
الحركة الفكرية في مصر: للدكتور علي إبراهيم حسن
الحركة الفكرية في مصر: للدكتور عبد اللطيف حمزة
فيلسوف العرب: للشيخ مصطفى عبد الرازق
العقيدة والشريعة: لجولد زيهر
المدخل إلى الفلسفة الإسلامية: ليون جوتييه
عقيدة الشيعة: لرونلدسن
التراث اليوناني: ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي
سر تطور الأمم: لجستاف لوبون
رسالة أضحوية في أمر الميعاد: لابن سينا
تواريخ الفلسفة اليونانية وفي العصور الوسطى والفلسفة الحديثة: ليوسف كرم
منبعا الأخلاق والدين: لهنري برجسون
مقدمة اقتضاء الصراط المستقيم: لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد حامد الفقي
قصة النزاع بين الدين والفلسفة: للدكتور توفيق الطويل

بسم الله الرحمٰن الرحيم

[قال شيخ الإسلام، علم الأعلام، مفتي الأنام، الإمام المجاهد الصادق الصابر، سيف السنة المسلول على المبتدعين، والقاطع البتار لألسنة المارقين الملحدين: أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم تقي الدين، الشهير بابن تيمية الحراني، رحمه الله، وغفر لنا وله!]:

الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، مَنْ يَهْدِ الله فلا مُضِل له، ومن يُضْلِلْ فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسَلَّم تسليماً كثيراً.

فصل

قول القائل: إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظَّوَاهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يُجْمَعَ بينهما، وهو محال، لأنه جمعٌ بين النقيضين، وإما أن يُرَادا جميعاً، وإما أن يُقَدَّم السمعُ، وَهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قَدَّمناه عليه كان ذلك قَدْحاً في العقل الذي هو أصلُ النقل، والقَدْح في أصل الشيء قَدْحٌ فيه، فكان تقديمُ النقلِ قدحاً في النقل والعقل جميعا، فوجب تقديمُ العقل، ثم النقل إما أن يُتَأول، وإما أن يُفَوَّض.

وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كليا فيما يُسْتَدَلّ به من كتب الله وكلام أنبيائه وما لا يستغل به، ولهذا ردّوا الاستدلالَ بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبؤا بها، وظنّ هؤلاء أن العقل يعارضها، وقد يَضُم بعضُهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تُفيد اليقينَ، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع.

وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة، منهم أبو حامد، وجعله قانوناً من جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة، وكان يقول: شيخُنَا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر.

وحكي هو عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول: أنا مُزْجَى البضاعةِ في الحديث، ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانوناً آخر، مبنياً على طريقة أبي المعالي ومَنْ قبله، كالقاضي أبي بكر الباقِلاني، ومثلُ هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كلُّ فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أنّ عقولَهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تَبَعاً له؛ فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه، وهذا يُشْبِه ما وضعته النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم، وردّوا نصوص التوراة والإنجيل إليها، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء، أو ما بلغهم عنهم، وغَلِطُوا في الفهم أو في تصديق الناقل، كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات: فإن غلطه إما في الإسناد وإما في المتن، وأما هؤلاء فوضعوا قوانينَهم على ما رَأَوْه بعقولهم، وقد غَلِطوا في الرأي والعقل، فالنصارى أقربُ إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء، لكن النصاري يشبههم مَن ابتدعَ بدعة بفهمه الفاسد من النصوص أو بتصديقِه النقلَ الكاذبَ عن الرسول، كالخوارج والوعيدية والـمُـرْجِئة والإمامية

وغيرهم، بخلاف بدعة الْـجَهْمِيَّة والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرّون هم بأنه مخالفٌ للمعروف من كلام الأنبياء، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء، وأنه صحيح عندهم.

ولهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان: طريقة التبديل، وطريقة التجهيل، أما أهل التبديل فهم نوعان: أهل الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل.

فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جِسْم عظيم، وأن الأبدان تُعاد، وأن لهم نعيماً محسوساً، وعقاباً محسوساً، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن من مصلحة الجمهور ان يخاطَبُوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تُـمْكن إلا بهذه الطريق، وقد وضع ابنُ سينا وأمثالُه قانونهم على هذا الأصل، كالقانون الذي ذكره في رسالته الأضحوية، وهؤلاء يقولون: الأنبياء قَصَدُوا بهذه الألفاظ ظواهرها، وقصدوا ان يفهم الجمهور منها هذه الظواهر، وإن كانت الظواهر في نفس الامر كذباً، وباطلاً، ومخالفة للحق، فقصدوا إفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة.

ثم من هؤلاء من يقول: النبي كان يعلم الـحقَّ، ولكن أظهر خلافه للمصلحة.

ومنهم من يقول: ما كان يعلم الحق، كما يعلمه نُظَّار الفلاسفة وأمثالهم، وهؤلاء يفضلون الفيلسوفَ الكاملَ على النبي، ويفضلون الولي الكامل الذي له هذا المشهد على النبي، كما يفضل ابنُ عربي الطائي خاتَمَ الأولياء ـ في زعمه ـ على الأنبياء، وكما يفضل الفارابي ومُبَشِّر بنُ فاتك وغيرهما الفيلسوفَ على النبي.

وأما الذين يقولون «إن النبي كان يعلم ذلك» فقد يقولون: إن النبي أفضلُ من الفيلسوف، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة، وأمكنه ان يخاطبَ الجمهورَ بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف، وابنُ سينا وأمثاله من هؤلاء.

وهذا في الجملة قولُ المتفلسفة والباطنية، كالملاحدة الإسماعيلية، وأصحاب رسائل «إخوان الصفاء» والفارابي وابن سينا والسَّهْرُوَرْدِيِّ المقتول، وابنُ رشْد الحفيدة ومَلاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة، كابن عربي وابن سَبْعين وابن الطُّفَيل صاحب رسالة «حي بن يقظان» وخلق كثير غير هؤلاء.

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله: أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر.

ومنهم من يقول: بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك، ومثلُ هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر، كما يوجد في كلام طائفة.

وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذا الأقوال ما في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات.

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقينياً ان الأنبياء لم يُريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حَمْل اللفظ على ما يمكن ان يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلبَ مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكلُّ تأويل لا يَقْصِد به صاحبُه بيانَ مراده، فصاحبُه كاذبٌ على من تأول كلامه، ولهذا

كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز ان يراد كذا، وغايةُ ما معهم إمكان احتمال اللفظ.

وأما كون النبي المعين يجوز ان يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبُه يكون الأمر فيه بالعكس، ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناعُ إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين.

وفي الجملة، فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم، وعليها بَنى سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبَهم من المعتزلة والكُلاَّبية والسالمية والكرَّامية والشيعة وغيرهم.

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ «التأويل» في القرآن يُراد به ما يَؤُولُ الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويُرادُ به صَرْفُ اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يَقْترن بذلك.

وتخصيصُ لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجَدُ في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يَخُصُّون لفظَ «التأويل» بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول او الثاني، ولهذا لما ظنّ طائفة من المتأخرين ان لفظ «التأويل» في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى ﴿ومَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاَّ اللهُ والرَّاسِخُونَ في العلْمِ يقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ربِّنَا﴾[1] أريد به هذا المعنى الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا ان الوقف في الآية عند قوله ﴿ومَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللهُ﴾ لزم من ذلك ان يعتقدوا ان لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن، وهو جبريل، ولا يعلمه محمد ﷺ ولا غيره

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦.

من الأنبياء، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأن محمداً ﷺ كان يقرأ قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العرش اسْتَوَى﴾ (١) وقوله ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ (٢) وقوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (٣) وغير ذلك من آيات الصفات، بل ويقول «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا» ونحو ذلك، وهولا يعرف معاني هذه الأقوال، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله، ويظنون ان هذه طريقة السَّلَف.

وهؤلاء أهلُ التضليل والتجهيل الذين حقيقةُ قولهم: إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء.

ثم هؤلاء منهم من يقول: المراد بها خلافُ مدلولها الظاهر والمفهوم، ولا يعرف احد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة.

ومنهم من يقول: بل تُجرَى على ظاهرها، وتُحمَل على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله، فيتناقضون حيث اثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها. وقالوا ـ مع هذا ـ إنها تحمل على ظاهرها، وهذا ما أنكره ابنُ عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب «ذم التأويل».

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة او متشابهة، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول «إنها لا تعلم بالعقل» يقول: نصوصُها مشكلة متشابهة، فخلاف الصفات المعلومة بالعقل، فإنها عنده مُحْكَمَةٌ بينة، وكذلك يقول مَنْ ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة، ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما يثبتها مشكلا دون ما يثبت أسماءه الحسنى، ومنكر الأسماء يجعل نصوصها مشكلة، ومنكر معاد الأبدان

(١) سورة طه، الآية: ٥. (٢) سورة فاطر، الآية: ١٠. (٣) سورة المائدة، الآية: ٦٤.

وما وصفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلاً أيضاً، ومنكر القَدَر يجعل ما يثبت ان الله خالقُ كلِّ شيء وما شاء كانَ مشكلا، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، والخائضُ في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد، بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة، فقد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره، ثم يقول فيما يستشكله: إن معاني نصوصه لم يبينها الرسول.

ثم منهم من يقول: لم يعلم معانيها أيضاً، ومنهم من يقول: بل علمها ولم يبينها، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية، وعلى مَنْ يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص، فهم مشتركون في أن الرسول لم يعلم أو لم يعلِّم، بل جهل معناها، أو جهَّلَها الأمة، من غير أن يقصد ان يعتقدوا الجهلَ المركب.

وأما أولئك فيقولون: بل قصد ان يعلم الجهل المركب، والاعتقادات الفاسدة، وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة، بخلاف أولئك فإنهم يقولون: الرسول لم يقصد ان يجعل أحداً جاهلا معتقداً للباطل، ولكن أقوالهم تتضمن ان الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث: إما مع كونه لم يعلَمْه، أو مع كونه علمه ولم يبينه، ولهذا قال الإمام أحمد في خطبته فيما صنفه للرد على الزنادقة والجَهْمية فيما شكَّت فيه من مُتَشابه القرآن وتأولته على غير تأويله، قال «الحمدُ لله الذي جعَلَ في كلِّ زمانِ فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم، يَدْعُونَ من ضلَّ إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحْيُون بكتاب الله الموتى، ويُبَصِّرون بنور الله أهلَ العمى، فكم من قتيلٍ لإبليس قد أحيوه، وكم من تائه ضال قد هَدَوْه، فما أحْسَنَ أثَرَهُمْ على الناس، وأقبح أثَرَ الناس عليهم، ينفون عن كتاب الله تحريفَ الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عِنَان الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب. يقولون: على الله، وفي الله، وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يَلْبِّسُون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين».

ويروى نحوُ هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، كما ذكر ذلك محمدُ بن وضاح في كتاب «الحوادث والبدع».

فقد وُصِفُوا في هذا الكلام بأنهم ـ مع اختلافهم في الكتاب ـ فهم كلهم مُخَالفون له، وهم مشتركون في مفارقته، يتكلمون بالكلام المتشابه، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم، حيث لبسوا الحق بالباطل.

وجماع الأمر أن الأدلة نوعان: شرعية، وعقلية، فالمدّعون لمعرفة الإلٰهيات بعقولهم، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم: إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه، أو يقولون: عرفوه ولم يبينوه للخلق كما بيناه، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم، والمدّعون للسنة والشريعة واتباع السلف من الجهال بمعاني النصوص يقولون: إن الأنبياء والسلف الذين اتبعوا الأنبياء لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلغوها عن الله، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس، فهؤلاء الطوائف قد يقولون: نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل، وفائدة إنزال هذه المتشابهات المشكلات اجتهادُ الناس في أن يعرفوا الحقَّ بعقولهم، ثم يجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبينوا به مرادهم، أو إنا عرفنا الحق بعقولنا، وهذه النصوصُ لم تعرف الأنبياء معناها كما لم يعرفوا وقت الساعة، ولكن أُمرنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات، وعن فهم السمعيات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات، ولا يفهمون السمعيات.

فصل

ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المُعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بينا في هذا

الكتاب فسادَ القانون الفاسد الذي صَدُّوا به الناسَ عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أيّ دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّر أن المعارض العقلي ناقَضه، بل يصير ذلك قَدْحاً في الرسول، وقَدْحاً فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخْلاطٌ فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود الاخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلبُ الذي اعتقد قيامَ الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات او بعضها، أو نفي عموم خَلْقه لكل شيء، وأمره ونَهْيه، أو امتناع المعاد، أو غير ذلك، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض.

وفسادُ ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا.

أما الجملة فإنه مَنْ آمن بالله ورسوله إيماناً تاماً، وعلم مراد الرسول قطعا تيقَّنَ ثبوتَ ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة: ﴿وَالَّذينَ يُحَاجُّونَ في اللهِ مِنْ بَعدِ ما اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُم دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ، وعَلَيْهِم غَضَبٌ، ولَهُـمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[1].

وأما التفصيل فبعلم فساد تلك الحجة المعارضة، وهذا الأصل نقيضُ الأصل الذي ذكره طائفة من الملحدين، كما ذكره الرازي في اول كتابه «نهاية المعقول» حيث ذكر ان الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مُقدّمات ظنية، وعلى دَفْع المعارض العقلي، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن، إذ يجوز ان يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دل عليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع.

وقد بسطنا الكلامَ على ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفى المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمع، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة، وذكرنا طرفا

(١) سورة الشورى، الآية: ١٦.

من بيان فساده في الكلام على «المحصَّل» وفي غير ذلك.

فذاك كلام في تقرير الأدلة السمعية، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع، وفي هذا الكتاب كلام في بيان انتفاء المعارض العقلي، وإبطال قول مَنْ زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً.

لا يجوز ان يتكلم الرسول بكلام مدلوله ومفهومه باطل:

وقد بينا في موضع آخر ان الرسول بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صَرْف اللفظ عن ظاهره، فلا بد ان يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه إن يتكلم بالكلام الذي مفهومُه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز ان يريد من الخلق ان يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هَدَى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك، حتى اوضح الله به السبيل، وأنار به الدليل، وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

بيان الرسول للحق أكمل من بيان كل أحد:

فَمَنْ زعم انه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق، ولم يبين مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل وأحال الناس في معرفة المراد على ما يُعلم من غير جهته بآرائهم، فقد قَدَحَ في الرسول، كما برهنا على ذلك في مواضع، كيف والرسولُ أعلم الخلق بالحق؟ وأقدر الناس على بيان الحق، وأنصح الخلق للخلق، وهذا يوجب ان يكون بيانُه للحق أكمَلَ من بيان كل أحد؟.

فإن ما يقوله القائل ويفعله الفاعل لا بد فيه من قدرة وعلم وإرادة، فالعاجز عن القول او الفعل يمتنع صدورُ ذلك عنه، والجاهل بما يقوله ويفعله لا يأتي بالقول المحكم والفعل المحكم، وصاحب الإرادة الفاسدة لا يقصد الهدى والنصح والصلاح، فإذا كان المتكلم عالماً بالحق قاصداً لهدى الخلق قصداً تاماً قادراً على ذلك وجَبَ وجودُ مقدوره، ومحمد ﷺ أعلم الخلق بالحق، وهو أفصح الخلق لساناً، وأصحهم بياناً، وهو أحرص الخلق على هدي العباد، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، عَزِيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّم، حَرِيصٌ عَلَيْكُم، بالـمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾[1] وقال ﴿إن تَحْرِصْ عَلَى هُداهُمْ فَإِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾[2] وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم، فلا بد أن يكون خطابه وبيانه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره، فكيف يكون مع هذا لم يبين الحق؟ بل بينه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله، أو نقض علمه وعقله، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

قول كثير من الناس في اصول الدين مخالف لما جاء به الرسول:

ولما كان ما يقوله كثير من الناس في باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة يَعْلَمُ كل مَنْ تدبر أنه مخالف لما جاء به الرسول، وأن الرسول لم يقل مثل هذا، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين، وأنه يشتمل على العلوم الكلية والمعارف الإلهية، والحكمة الحقيقة أو الفلسفة الأولى ـ صار كثير منهم يقول: إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين، أو لم يبين أصول الدين، ومنهم مَنْ هابَ النبيَّ، ولكن يقول: الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك، ومن عظم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائراً كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم؟ ومَنْ هو مؤمن بالرسول مُعَظِّم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين؟ مع أن الناس إليها أحْوَجُ منهم إلى غيرها.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٨.

(٢) سورة النحل، الآية: ٣٧.

ولما كنت بالديار المصرية سألني من سألني من فضلائها عن هذه المسألة، فقالوا في سؤالهم:

إن قال قائل: هل يجوز الخوض فيما تكلم الناسُ فيه من مسائل أصول الدين، وإن لم يُنْقَل عن النبي ﷺ فيها كلام أم لا؟

فان قيل بالجواز، فما وَجْهُه؟ وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهي عن الكلام في بعض المسائل؟.

وإذا قيل بالجواز فهل يجب ذلك؟.

وهل نقل عنه عليه الصلاة والسلام ما يقتضي وجوبه؟.

وهل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن، أو لا بد من الوصول إلى القطع؟

وإذا تعذر عليه الوصول إلى القطع، فهل يعذر في ذلك، أو يكون ملكفاً به؟

وهل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحالة هذه أم لا؟

وإذا قيل بالوجوب، فما الحكمة في أنه لم يُوجَدْ فيه من الشارع نص يَعْصِم من الوقوع في المهالك؟ وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصا على هدى أمته.

فأجبت: الحمد لله رب العالمين.

أما المسألة الاولى: فقولُ السائل: «هل يجوز الخوضُ فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول الدين، وإن لم ينقل عن النبي ﷺ فيها كلام أم لا؟» فسؤال ورد بحسب ما عهد من الأوضاع المبتدعة الباطلة؛ فإن المسائل التي هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين ـ أعني الدين الذي أرسل الله به رسوله، وأنزل به كتابه ـ لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي ﷺ فيها كلام، بل هذا كلام متناقض في نفسه، إذ كونها من أصول الدين

يوجب أن تكون من أهم أمور الدين، وأنها مما يحتاج إليه الدين، ثم نَفْيُ نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين: إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة، وكلا هذين باطل قطعا، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، وإنما يظن هذا وأمثالَه من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول، أو جاهل بما يعقله الناس بقلوبهم، أو جاهل بها جميعا، فإن جهله بالأول يوجب عدمَ علمه بما اشتمل عليه ذلك من أصول الدين وفروعه، وجهله بالثاني يوجب أن يدخل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات، وإنما هي جهليات، وجهله بالأمرين يوجب أن يظن من أصول الدين ما ليس منها من المسائل والوسائل الباطلة، وأن يظن عدمَ بيان الرسول لما ينبغي أن يُعتقد في ذلك، كما هو الواقع لطوائف من أصناف الناس - حُذَاقهم فضلا عن عامتهم.

وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادُها، ويجب أن تذكر قولا، أو تُعمل عملا، كمسائل التوحيد والصفات والقَدَر، والنبوة، والمعاد، أو دلائل هذه المسائل.

كل مسائل أصول الدين بينت في القرآن والسنة بياناً شافياً:

أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعُذْر، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين، وبينه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده، بالرسل الذين بينوه وبلغوه، وكتابُ الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظَه ومعانيه، والحكمةُ التي هي سنة رسول الله ﷺ مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب والمستحب، والحمد لله الذي بعث فينا رسولا من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا ويعلمنا الكتاب والحكمة، الذي أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضي لنا الإسلام دينا، الذي أنزل الكتاب تفصيلا لكل شيء، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين ﴿مَا

كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرى، وَلَكِن تَصدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيهِ وتَفصِيلَ كُلِّ شيءٍ وهُدْى وَرَحمةً لِقَومٍ يُؤمِنُونَ﴾ [1].

وإنما يَظُنُّ عدمَ اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك مَنْ كان ناقصا في عقله وسمعه، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا ﴿لَو كُنَّا نَسْمَعُ أوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا في أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [2] وإن كان ذلك كثيرا في كثير من المتفلسفة والمتكلمة، وجُهَّال أهل الحديث والمتفقهة والصوفية.

دلالة الكتاب والسنة ليست بطريق الخبر المجرد فقط:

وأما القسم الثاني ـ وهو دلائل هذه المسائل الأصولية ـ فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر ويجعلون ما يبني عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غَلِطُوا في ذلك غلطا عظيما، بل ضلوا ضلالا مبينا، في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلفُ الأمة، أهلُ العلم والإيمان، مِنْ أن الله سبحانه وتعالى بَيَّن من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قَدْره، ونهاية مايذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه.

وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها ﴿ولَقَدْ ضَرَبنا لِلناسِ في هَذَا القُرآن من كُلِّ مَثَلٍ﴾ [3] فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك مايسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلَّف من المقدمات اليقينية، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أعم من ذلك، كما سمي الله آيتي موسى برهانين ﴿فذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن ربكَ﴾ [4].

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١١١.
(٢) سورة الملك، الآية: ١٠.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٢٧.
(٤) سورة القصص، الآية: ٣٢.

العلم الالهي وما يجوز استعماله فيه من الأدلة:

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي فيه أفراده، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلٰهية لم يَصِلُوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم - بعد التناهي - الحيرةُ والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها ولكن يستعمل في ذلك قياسَ الأوْلىٰ، سواء كان تمثيلا أو شمولا، كما قال تعالى ﴿ولله الـمَثَلُ الأَعَلىٰ﴾[1] مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كمالا للموجود غيرَ مستلزم للعدم - فالواجبُ القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعُه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعَيْب في نفسه - وهو ما تضمن سَلْبَ هذا الكمال إذا وجب نفيُه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدَثات: فإنه يجب نفيُه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العَدَمية فالممكنُ المحدَث بها أحق، ونحو ذلك.

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوَها الإمامُ أحمد، ومَنْ قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والْـمَعَاد، ونحو ذلك.

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوَها الإمامُ أحمد، ومَنْ قبله وبعده من أئمة أهل

---

(١) سورة النحل، الآية: ٦٠.

الإسلام، وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والْـمَعَاد، ونحو ذلك.

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد ـ والعلمُ به تابع للعلم بإمكانه؛ فإن الممتنع لا يجوز أن يكون ـ بَيَّن سبحانه إمكانهَ أتم بيان، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام، حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، فيقولون: هذا ممكن؛ لأن لو قُدِّر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال؛ فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ فإن هذه قضية كلية سالبة؛ فلا بد من العلم بعموم هذا النفي.

تفاوت القضايا العقلية لتفاوت التصور والاذهان:

وما يحتج به بعضهم على أن هذا ممكن بأنا لا نعلم امتناعه، كما نعلم امتناع الأمور الظاهرِ امتناعُها، مثل كون الجسم متحركا ساكنا، فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية: بأن غيرها من البديهيات أجلى منها، وهذه حجة ضعيفة، لأن البديهي هو ما إذا تُصُوِّر طرفاه جزم العقل به، والمتصوَّران قد يكونان خفيين، فالقضايا تتفاوت في الْـجَلاَء والخفاء لتفاوت تصوّرها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية، ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعُه يكون ممكنا، بل قول هؤلاء أضعف؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعاً لأمور خفية لازمة، فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم، أو عدم لزومها، لا يمكن الجزم بإمكانه، والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره، والإمكان الذهني حقيقته عدُم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعا ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن إمتناعه، بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا عُلم بطل أن يكون ممتنعا، والإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود

الشيء، وتارة بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيءُ أولى بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكنا فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك، فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ قادرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُم أَجَلاً لا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إلاَّ كُفُوراً﴾[1] وقوله ﴿أَوَلَيسَ الَّذي خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ بقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم؟ بَلَىٰ، وَهُوَ الخَلاَّقُ العَلِيمُ﴾[2] وقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَ اللهَ الذي خَلَقَ السَمَوَاتِ والأرض ولم يَعْيَ بِخَلقِهِنَّ بقادرٍ على أن يُحيِيَ الموْتَىٰ؟ بَلىٰ، إنَّهُ عَلَى كُلِّ شيءٍ قَدِير﴾[3] وقوله ﴿لَخَلْقُ السمواتِ والأرضِ أكبَرُ مِن خَلَقِ النَّاسِ﴾[4] فإنه من المعلوم ببداهة العقول أن خلق السموات والأرض أعظمُ من خلق أمثال بني آدم، والقدرةُ عليه أبلغ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك.

استدلال القرآن بالنشأة الاولى على ثبوت المعاد:

وكذلك استدلاله على ذلك بالنَّشْأة الأولى في مثل قوله ﴿وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَىٰ في السَّمواتِ والأَرْضِ﴾[5] وقوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إن كُنْتُم في رَيْبٍ مِنَ البَعْثِ فإنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِن تُرابٍ، ثُمَّ مِن نُطفَةٍ، ثُمَّ مِن عَلَقَةٍ، ثُمَّ مِن مُضْغَةٍ مُخَلَّقة وَغَيرِ مُخَلَّقةٍ، لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[6] وكذلك ما ذكره في قوله ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ: مَن يُحْيي العِظامَ وهِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ: يُحييهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ـ الآياتِ﴾[7] وقد أنشأها من التراب، ثم قال ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[8] ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال، ثم قال ﴿الذي جَعَلَ لَكُم مِنْ الأَخْضَرِ نَاراً﴾[9] فبين أنه أخرج النار الحارة

(١) سورة الاسراء، الآية: ٩٩.
(٢) سورة يس، الآية: ٨١.
(٣) سورة الأحقاق، الآية: ٣٣.
(٤) سورة غافر، الآية: ٥٧.
(٥) سورة الدوم، الآية: ٢٧.
(٦) سورة الحج، الآية: ٥.
(٧) سورة يس، الآية: ٧٨ ـ ٧٩.
(٨) و (٩) سورة يس، الآية: ٨٠.

اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة، لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيْسَرُ من اجتماع الحرارة واليبوسة، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخينُ الهواء والماء أيْسَرَ من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة، فإنها جسم بسيط، واليبس ضد الرطوبة، والرطوبة يعني بها البَلَّة كرطوبة الماء، ويعني بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يعني باليبس عدم البَلَّة، فتكون النار يابسة، ويُراد باليبس بطءُ التشكل والانفعال، فيكون التراب يابسا دون النار، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين، بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حَرَارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب، والماء، والهواء.

وأما الجزء الناري فللناس فيه قولان: قيل: فيه حرارة نارية، وإن لم يكن فيه جزء من النار، وقيل: بل فيه جزء من النار.

وعلى كل تقدير فتكوُّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكوّن النار من الشجر الأخضر، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارا أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيوانا، فإن هذا مُعْتاد، وإن كان ذلك بما يضم إليه من الأجزاء الهوائية والمائية، والمقصود الجمع في المولدَات ثم قال ﴿أوَلَيسَ الذي خَلَقَ السَمَوات والأرضَ بِقادرٍ عَلى أنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؟﴾ وهذة مقدمة معلومة بالبداهة، ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير، الدال على أن ذلك مستقر معلوم عن المخاطب، كما قال سبحانه ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمثَل إلاَّ جِئْنَاكَ بِالحَقِّ وأَحْسَنَ تَفسِيراً﴾[1] ثم بين قدرته العامة بقوله ﴿ إنـما أمره إذا أرَادَ شَيْئاً أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾.

وفي هذا الموضع وغيره من القرآن من الأسرار وبيان الأدلة القطعية على الـمَطَالب الدينية ما ليس هذا موضعه، وإنما الغرضُ التنبيهُ.

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٣٣.

أدلة القرآن القطعية على التنزيه والتقديس:

وكذلك ما استعمله سبحانه في تنزيهه وتقديسه عما أضافوه إليه من الولادة، سواء سموها حسية أو عقلية، كما تزعمه النصارى من تولد الكلمة التي جعلوها جوهر الابن منه، وكما تزعمه الفلاسفة الصابئون من تولد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التي هم مضطربون فيها: هل هي جواهر أو أغراض؟ وقد يجعلون العقول بمنزلة الذكور، والنفوسَ بمنزلة الإناث[1]، ويجعلون ذلك آباءهم وأمهاتهم وآلهتهم وأربابهم القريبة، وعلمهم بالنفوس أظهر لوجود الحركة الدورية الدالة على الحركة الإرادية الدالة على النفس المحركة، لكن أكثرهم يجعلون النفس الفلكية عرضا لا جوهرا قائما بنفسه، وذكل شبيه بقول مشركي العرب وغيرهم الذين جعلوا له بنين وبنات، قال تعالى ﴿وَجَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ الجِنَّ وَخَلَقَهُم، وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتِ بِغَيرِ عِلمٍ، سُبحَانَهُ وتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2] وقال تعالى ﴿ألا إنَّهُم مِن إفْكِهِم لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللهُ ، وإنَّهُم لَكَاذِبُونَ﴾[3] وكانوا يقولون: الملائكة بنات الله، كما يزعم هؤلاء أن العقول أو العقول والنفوس هي الملائكة، وهي متولدة عن الله، قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ للهِ البَنَاتِ، سُبْحَانَهُ! وَلَهُمْ ما يَشْتَهونَ، وَإذَا بُشِّرَ أحَدُهُم بالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَداً وَهُوَ كَظِيمٌ، يَتَوَارى مِنَ القَوْمِ من سوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ، أَيُمسِكُهُ عَلَى هُونٍ ، أمْ يَدُسُّهُ في التُرابِ؟ ألا ساءَ مَا يَحْكُمُونَ، لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوءِ، ولله المَثَلُ الأَعَلْى، وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ - إلى قوله: ويجعَلُونَ للهِ ما يَكْرَهُونَ وتَصِفُ ألسِنَتُهُمُ الكَذِبَ أنَّ لَهُمُ الحُسنَى، لاَ جَرَمَ أنَّ لهمُ النَّارَ وأنَّهم مُفْرَطُونَ﴾[4] وقال تعالى ﴿أم اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَات وأَصْفَاكُم بِالبَنِين، وَإذَا بُشِّرَ أحَدُهُم

---

(١) وهذا هو مذهب ابن عربي الحاتمي وشيعته من الصوفية، وقد قرر ذلك وأطال في تقريرة في كتاب الفتوحات، بل كل كتاب الفتوحات مبني على هذا (ح).

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠٠.

(٣) سورة الصافات، الآية: ١٥١.

(٤) سورة النحل، الآية: ٥٧ - ٦٢.

بِما ضَرَبَ لِلرَّحْمَن مَثَلاً ظَل وَجْهُهُ مُسْوَداً وَهُوَ كَظيمٌ، أوَمَن يُنَشَّأ في الحِليَةِ وَهُوَ في الخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ؟ وَجَعَلُوا الملائِكَةَ الذّينَ هُمْ عِبادُ الرَّحمَن إنَاثاً، أشَهِدُوا خَلْقَهُم؟ سَتُكْتَبُ شَهادَتُهْمَ ويُسألُونَ﴾ [١] وقال تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ والعُزَّى ومَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى؟ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَى؟ تِلْكَ إذاً قِسمَةٌ ضِيزَى﴾ [٢] أي جائرة، وغير ذلك في القرآن.

فبين سبحانه: أن الرب الخالق أولى بأن يُنَزَّه عن الأمور الناقصة منكم، فكيف تجعلون له ما تكرهون ان يكون لكم، وتستحيون من إضافته إليكم، مع ان ذلك واقع لا محالة، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه، وهو حق بنفي المكروهات المنقصات منكم؟.

وكذلك قوله في التوحيد: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثلاً مِنْ أنْفُسِكُم لكُم مِمَّا مَلَكَتْ أيْمانُكُم مِن شُرَكاءَ فيما رَزَقْناكُم، فأنْتُم فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُم كَخِيفَتِكُم أنْفُسَكُمْ؟﴾ [٣] أي كخيفة بعضكم بعضا، كما في قوله ﴿ثُمَّ أنْتُمْ هَؤُلاءِ تقْتُلُونَ أنفُسَكُمْ﴾ [٤] وفي قوله ﴿لَوْلا إذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ المُؤْمِنُونَ والمُؤْمِناتِ بِأنْفُسِهِم خَيْراً﴾ [٥] وفي قوله: ﴿وَلا تَلْمِزُوا أنْفُسَكُم﴾ [٦] وفي قوله ﴿فَتُوبوا إلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أنفُسَكُم﴾ [٧] وقوله ﴿ولاَ تُخْرِجُونَ أنْفُسَكُم مِن دِيارِكُم﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ أنْتُم هَؤُلاءِ تَقْتُلونَ أنْفُسَكُمْ﴾ [٨] فإن المراد في هذا كله من نوع واحد.

فبين سبحانه ان المخلوق لا يكون مملوكُه شريكه في ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره، بل تمتنعون ان يكون المملوك لكم نظيراً، فكيف ترضون ان تجعلوا ما هو مخلوقي ومملوكي شريكا لي، يُدعَى ويُعبد كما أُدعى وأُعبد؟ كما كانوا يقولون في تلبيتهم «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ١٦ - ١٩.
(٢) سورة النجم، الآية: ١٩ - ٢٢.
(٣) سورة الروم، الآية: ٢٨.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٨٥.
(٥) سورة النور، الآية: ١٢.
(٦) سورة الحجرات، الآية: ١١.
(٧) سورة البقرة، الآية: ٥٤.
(٨) سورة البقرة، الآية: ٨٤.

لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك».

وهذا باب واسع عظيم جدا ليس هذا موضعه.

اشتمال القرآن والسنة على أصول الدين مسائل ودلائل:

وإنما الغرض التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامةً أصول الدين من المسائل والدلائل ما يستحق ان يكون أصول الدين. وأما ما يُدْخِله بعضُ الناس في هذا المسمى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين، وإن أدخلت فيه مثل هذه المسائل والدلائل الفاسدة، مثل نفي الصفات والقدَر، ونحو ذلك من المسائل، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها، إما الأكوان وإما غيرها، وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل من إثبات الأعراض - التي هي الصفات - اولا، أو إثبات بعضها كالأكوان - التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - وإثبات حدوثها بإثبات إبطال ظهورها بعد الكُمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل بعد إثبات امتناع خلو الجسم: إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات ان الجسم قابلٌ لها، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا. والثانية: أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات التي هي الأعراض، كالأكوان، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث لا تتناهى.

فهذه الطريقة مما يُعْلَم بالاضطرار ان محمدا ﷺ لم يَدْعُ الناسَ بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه. ولهذا قد اعترف حُذَّاق اهل الكلام - كالأشعري وغيره أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا انها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا، ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له: إما أن يطلع على ضعفها،

ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جَهْم لأجلها فنَاء الجنة والنار، والتزم لأجلها ابو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة، والتزم قوم لأجلها ـ كالأشعري وغيره ـ ان الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك، والتزم قوم لأجلها ولأجْلِ غيرها ان جميع الأعراض ـ كالطعم واللون وغيرهما ـ لا يجوز بقاؤها بحال، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها، فقالوا: صفات الأجسام أعراض، أي انها تعرض فتزول، فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

وأما ما اعتمد عليه طائفة منهم ان العرض لو بقي لم يمكن عدمه، لأن عدمه إما ان يكون بإحداث ضد، او بفوات شرط، أو اختيار الفاعل، وكل ذلك ممتنع، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم، بل يجوزون ان الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم، ولا يقولون: إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها، كما قاله أولئك، ولا بخلقِ ضدٍّ هو الفناء لا في محل، كما قاله من قاله من المعتزلة.

وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا: هذه مخالفة للمعلوم بالحس.

نفي المعتزلة رؤية الله في الآخرة وعلوه على عرشه:

والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نَفْيَ صفات الرب مطلقاً، او نفي بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليلُ يجب طَرْده، فالتزموا حدوثَ كل موصوف بصفة قائمة به، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال، ولهذا التزموا القوْلَ بخلق القرآن وإنكار رؤية الله في الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم التي التزمها مَنْ طَرَدَ مقدمات هذه الحجة، التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم

أصلَ دينهم.

فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده.

وأما الدين الذي قال الله فيه ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾[1] فذاك أصول وفروع بحسبه.

الابهام والإجمال في مسمى أصول الدين عند الكلاميين:

وإذا عرف ان مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات، تبين ان الذي هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول، وأما مَنْ شرع ديناً لم يأذن به الله فمعلوم ان اصوله المستلزمة له لا يجوز ان تكون منقولة عن النبي ﷺ، إذ هو باطل، وملزوم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حق، والدليل ملزوم لمدلوله، فمتى ثبت ثبت مدلوله، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم، والباطل شيء، وإذا انتفى لازم الشيء علم انه منتف، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه، ويستدل على ثبوته بثبوت لازمه، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً، وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً، وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا، فلهذا قيل: إن ملزوم الباطل باطل، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل، فالباطل هو اللازم، وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل، وهذا كالمخلوقات، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق، والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه: يجب طَرْده، ولا يجب عكسه، بخلاف الحد، فإنه يجب طرده وعكسه.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٢١.

وأما العلة: فالعلة التامة يجب طَرْدُها، بخلاف المقتضية، وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه.

وهذا التقسيم ينبه أيضاً على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله، إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة، أو استدل على المقالات الباطلة.

فأما من قال «الحق الذي أذن الله فيه حكما ودليلا» فهو من أهل العلم والإيمان ﴿والله يَقولُ الحَقَّ وهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾[1].

لا يكره مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم عند الحاجة:

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه، ولهذا قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص - وكانت صغيرة فوُلدت بأرض الحبشة، لأن أباها كان من المهاجرين إليها - فقال لها «يا أم خالد، هذا سَنا» والسنا بلسان الحبشة الحسن، لأنها كانت من أهل هذه اللغة، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم، ويترجم بالعربية، كما امر النبي ﷺ زيد بن ثابت «أن يتعلم كتاب اليهود، ليقرأ له، ويكتب له ذلك» حيث لم يأتمن اليهود عليه.

سبب ذم السلف للكلام:

فالسلف والأيمة، لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ «الجوهر، والعرض، والجسم» وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذا العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات، كما قال الإمام

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤.

احمد في وصفه لأهل البدع، فقال «هم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مفارقة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جُهَّال الناس بما يلبسون عليهم».

فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووزنت بالكتاب والسنة ـ بحيث يثبت الحق الذي اثبته الكتاب والسنة، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة ـ كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً في الوسائل والمسائل، من غير بيان التفصيل والتقسيم، الذي هو من الصراط المستقيم، وهذا من مثارات الشبه.

اصطلاحات الفلسفة والكلام لم ترد في كلام النبي والصحابة والسلف:

فإنه لا يوجد في كلام النبي ﷺ، ولا احد من الصحابة والتابعين، ولا احد من الأيمة المتبوعين: انه علق بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيُّز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين، لا الدلائل ولا المسائل، والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها، تارة لاختلاف الوضع، وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ، كمن يقول: «الجسم هو المؤلف» ثم يتنازعون: هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه، أو الجوهران فصاعداً، او الستة، أو الثمانية، أو غير ذلك؟ ومن يقول «هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وإنه مركب من المادة والصورة» ومن يقول «هو الموجود» أو يقول «هو الموجود القائم بنفسه، لا يكون إلا كذلك» والسلف والأيمة الذين ذمّوا وبدّعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامُهم ذمَّ من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين، في دلائله وفي مسائله، نفياً وإثباتاً، فأما إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالف، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا

فيه، كما قال تعالى ﴿كان النَّاسُ أمةً واحِدةً فبعثَ اللهُ النبيِّينَ مبشِّرينَ ومُنذِرينَ، وأنزلَ معهُم الكِتابَ بالحَقِّ ليحكم بين الناسِ فيما اخْتَلفُوا فيهِ﴾ وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوَضْعهم وعُرْفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء بألفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف.

ما يعتبر حقيقة من أصول الدين لا يجوز النهي عنه

وأما قول السائل «فإن قيل بالجواز فما وجهه، وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهي عن الكلام في بعض المسائل؟» فيقال: قد تقدَّم الاستفسار والتفصيل في جواب السؤال، وأن ما هو في الحقيقة أصول الدين الذي بعَثَ الله به رسوله، فلا يجوز ان ينهي عنه بخلاف ما سمي أصول الدين وليس هو أصولاً في الحقيقة لا دلائل ولا مسائل، أو هو أصول لدينٍ لم يشرعه الله، بل شرعه مَنْ شرع من الدين ما لم يأذن به الله.

نهي القرآن عن الجدل بالباطل وفي آيات الله

وأما ما ذكره السائل من نهيه فالذي جاء به الكتاب والسنة والنهي عن أمور: منها القول على الله بلا علم، كقوله تعالى ﴿قُلْ إنَّما حَرَّمَ رَبِّي الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْها ومَا بَطَنَ، والإثْمَ والبَغْيَ بِغَيْرِ الحَقِّ، وأنْ تُشْرِكُوا باللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً، وأن تَقُولُوا علَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَـمُونَ﴾[1] وقوله ﴿ولاَ تَقْفُ ما لَيْسَ لكَ بِهِ عِلْـمٌ﴾[2].

ومنها: أن يقال على الله غير الحق، كقوله: ﴿ألَم يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِيثَاقُ الكِتابِ ألاَّ يَقولُوا على اللهِ إلاَّ الحَقَّ﴾[3].

(١) سورة الاعراف، الآية: ٣٣.
(٢) سورة الاسراء، الآية: ٣٦.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٦٩.

ومنها: الجدل بغير علم، كقوله تعالى: ﴿هَا أَنْتُم هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُم فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ﴾[1].

ومنها: الجدل في الحق بعد ظهوره، كقوله تعالى ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾[2].

ومنها: الجدل بالباطل، كقوله ﴿وجَادَلُوا بالباطل لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾[3].

ومنها: الجدل في آياته، كقوله تعالى ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[4] وقوله ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُم، كَبُرَ مَقتاً عِندَ اللهِ وعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[5] وقال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُم إِنْ فِي صُدُورِهِم إِلاَّ كِبْرٌ ما هُم بِبَالِغِيه﴾[6] وقوله ﴿وَيَعْلَم الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِنْ مَحِيص﴾[7] ونحو ذلك، وقوله ﴿والَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ ما اسْتُجِيبَ لَهُمْ حُجَّتُهُم دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِم﴾[8] وقوله ﴿وهُم يُجَادِلُونَ فِي اللهِ وهُوَ شَدِيدُ المِحَال﴾[9] وقوله ﴿ومِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ولا هُدًى ولا كِتابٍ مُنيرٍ﴾[10].

ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف، كقوله: ﴿واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً ولا تَفَرَّقُوا﴾ إلى قوله: ﴿ولا تَكُونوا كالَّذِينَ تفَرَّقُوا واخْتَلَفُوا مِنْ بعْدِ ما جَاءَهُم البَيِّناتُ، وأُولَئِكَ لَهُمْ عذابٌ عَظِيمٌ، يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجوهٌ وتَسْوَدُّ وجُوهٌ﴾[11] قال ابن عباس: «تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسودّ وجوه أهل البدعة والفرقة» وقال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦٦.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦.
(٣) سورة غافر، الآية: ٥.
(٤) سورة غافر، الآية: ٤.
(٥) سورة غافر، الآية: ٣٥.
(٦) سورة غافر، الآية: ٥٦.
(٧) سورة الشورى، الآية: ٣٥.
(٨) سورة الشورى، الآية: ١٦.
(٩) سورة الرعد، الآية: ١٣.
(١٠) سورة الحج، الآية: ٨.
(١١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

دِينَهُم وكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُم في شَيْءٍ، إنَّما أمْرُهُمْ إلَى اللهِ﴾[1] وقال تعالى ﴿فأقِم وجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَةَ الله الَّتي فَطَرَ النَّاسَ علَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ إلى قوله: ﴿ولا تَكُونُوا مِنَ الـمُشْرِكينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُم وكانُوا شِيَعاً﴾[2].

وقد ذم أهل التفرق والاختلاف في مثل قوله تعالى ﴿وما اخْتَلَفَ الَّذينَ أُوتُوا الكِتَابَ إلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُم العِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ﴾[3] وفي مثل قوله تعالى ﴿ولاَ يَزالُونَ مُخْتَلِفينَ إلاَّ مِنْ رَحِمَ رَبُّكَ، ولِذَلِكَ خَلَقَهُم﴾[4] وفي مثل قوله ﴿وإنَّ الظَّالِمينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدْ﴾[5].

موافقة السنة للقرآن في النهي عن هذه الأمور:

وكذلك سنة رسول الله ﷺ توافق كتابَ الله، كالحديث المشهور عنه الذي روى مسلم بعضه عن عبد الله بن عمر وسائره معروف في مسند احمد وغيره من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن رسول الله ﷺ «خرج على أصحابه وهم يتناظرون في القَدَر، ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول: ألم يقل الله كذا؟ فكأنما فُقيء في وجه حَبُّ الرمان، فقال: أبهذا أُمرتم؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا، ضَرَبُوا كتابَ الله بعضَه ببعض، وإنما نزل كتاب الله يصدّق بعضه بعضاً، لا يكذب، انظروا ما أمرتم به فافعلوه، وما نهيتم عنه فاجتنبوه» هذا الحديث أو نحوه، وكذلك قوله «المراء في القرآن كفر» وكذلك ما أخرجاه في الصحيحين عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي ﷺ «قرأ: ﴿هُوَ الَّذي أنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتَ هُنَّ أُمُّ الكِتاب وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ، فَأمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتْنَةِ وابتِغاءَ تَأْويلِهِ﴾[6] فقال النبي ﷺ: إذا

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥٩.
(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩.
(٤) سورة هود، الآية: ١١٩.
(٥) سورة هود، الآية: ٥٣.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ٧.

رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله، فاحذروهم».

وأما أن يكون الكتابُ والسنة نَهَيَا عن معرفة المسائل التي تدخل فيما يستحق أن يكون من أصول الدين فهذا لا يجوز، اللهم إلا أن ينهيا عن بعض ذلك في بعض الأحوال، مثل مخاطبة شخص بما يعجز عن فهمه فيضل، كقول عبد الله بن مسعود «ما من رجل يُحَدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم» وكقول عليّ «حدثوا الناس بما يفهمون، وَدَعُوا ما ينكرون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟» أو مثل حق يستلزم فساداً أعظم من تركه، فيدخل في قوله عليه السلام «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» رواه مسلم.

وأما قول السائل «إذا قيل بالجواز، فهل يجب؟ وهل نقل عنه عليه السلام ما يقتضي وجوبه».

معرفة ما جاء الرسول فرض كفاية:

فيقال: لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً عاماً مجملا، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية، فإن ذلك داخل في تبليغ ما بعث الله به رسوله، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه، وعلم الكتاب والحكمة، وحفظ الذكر والدعاء إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين، فهو واجب على الكفاية منهم.

وأما ما وجب على أعيانهم فهذا يتنوّع بتنوّع قدرتهم وحاجتهم ومعرفتهم، وما أمر به أعيانهم، ولا يجب على العاجز عن سماع بعضَ العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك، ويجب على مَنْ سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها، ويجب على المفتي والمحدث

والمجادل ما لا يجب على من ليس كذلك.

وأما قوله «هل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن، أو لا بد من الوصول إلى القطع؟».

فيقال: الصواب في ذلك التفصيل، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية - التي قد يسمونها مسائل الأصول - يجب القطع فيها جميعاً، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين، وقد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأيمتها، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه، فإنهم كثيراً ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات، فضلا عن أن تكون في الظنيات، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيراً مايقطع بصحة حجة في موضع، ويقطع ببطلانها في موضع آخر، بل منهم مَنْ عامة كلامه كذلك، وحتى قد يدعي كل من المتناظرين العلم الضروري بنقيض ما ادعاه الآخر.

وجوب العلم واليقين فيما أوجبه الله من ذلك:

وأما التفصيل: فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ، وأَنَّ اللهَ غَفُورٌ رحِيمٌ﴾[1] وقوله ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾[2] وكذلك يجب الإيمانُ بما أوجب الله الإيمانَ به، وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد، كقوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[3] وقوله عليه السلام «إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم» أخرجاه في الصحيحين.

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً، لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعي

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٨.
(٢) سورة محمد، الآية: ١٩.
(٣) سورة التغابن، الآية: ١٦.

ولا غيره: لم يجب على مثل هذا في ذلك مالا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قولٍ غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه لا سيما إذا كان مطابقاً للحق، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه، ويثاب عليه، ويسقط به الفرض، إذا لم يقدر على أكثر منه.

من عمل بما في القرآن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة:

لكن ينبغي أن يُعرف أن عامة مَنْ ضل في هذا الكتاب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا، كما قال تعالى ﴿يَا بَنِي آدمَ إمَّا يأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقصُّون عَلَيْكُم آياتي، فَمَن اتَّقى وأَصْلَحَ فَلاَ خَوْفٌ علَيهِم ولاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] وقوله ﴿قَالَ اهبطَا مِنْهَا جَمِيْعاً بُعْضُكُم لِبَعْض عَدوٌّ، فإمَّا يَأْتِينَّكُمْ مِنِّي هُدىً، فَمَن اتَّبع هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَىٰ، وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإن لَهُ معيشةً ضَنْكاً، وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ أَعْمَى﴾[2] قال ابن عباس: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في الآخرة، ثم قرأ هذه الآية. وكما في الحديث الذي رواه الترمذي وغيره عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ « إنها ستكون فتن، قلت: فما المخرج منها يارسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس الهزل، من تركه من جبّارٍ قَصَمَه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يَخْلَق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء » وفي رواية « ولا تختلف به الآراء، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا ﴿إنَّا سَمِعْنَا قُرآناً عَجَباً، يهْدِي

(١) سورة الاعراف، الآية: ٣٥.

(٢) سورة طه، الآية: ١٢٣ ـ ١٢٤.

إلى الرُّشْد﴾ [1] من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم» وقال تعالى ﴿وأنَّ هَذَا صِرَاطي مُسْتَقِيماً فاتَّبِعُوه، وَلاَ تتَّبِعُوا السُّبُل فَتُفرِّق بِكُمْ عَنْ سَبِيله﴾ [2] وقال تعالى ﴿المص كِتَابٌ أُنزلَ إلَيْكَ فَلاَ يَكُن في صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ، لِتُنْذِر بِهِ وَذِكْرَى للْـمُؤْمِنِين، اتَّبِعوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِكُم، ولا تَتَّبِعُوا من دُونِهِ أَوْلياء﴾ [3] وقال ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلناه مَبَارَك فَاتَّبِعُوه، واتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونْ، أن تَقُولُوا: إنَّما أُنْزِلَ الكِتَاب عَلى طَائِفَتَيْن مِن قَبْلنَا، وَإنْ كُنَّا عَن دَرَاسَتِهِم لَغَافِلِيْنْ، أوْ تَقُولوا: لَوْ أنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الكِتَاب لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُم، فَقَد جَاءَكُم بيِّنَة مِن رَبِكُم وهُدَى ورَحْمَة، فَمَنْ أظْلَم مِمَن كَذَّب بآيَاتِ اللهِ وَصَدَف عَنْهَا، سَنُجْزِي الذينَ يَصْدُفونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ العذابِ بِما كَانُوا يصدفُون﴾ [4] فذكر سبحانه أنه يجزي الصادف عن آياته مطلقاً، سواء كان مكذبا أو لم يكن ـ سوءَ العذاب بما كانوا يصدفون، يبين ذلك أن كل من لم يقرّ بما جاء به الرسول فهو كافر، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الإيمان به، أو أعرض عنه اتباعاً لما يهواه، أو ارتاب فيما جاء به، فكل مكذب بما جاء به فهو كافر، وقد يكون كافراً من لا يكذبه إذا لم يؤمن به، ولهذا أخبر الله في غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك اتباع ما أنزله، وإن كان له نظر جدل واجتهاد في عقليات وأمور غير ذلك، وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين، وقال تعالى ﴿فَلـمَّا جَاءَتْهُم رُسُلُهم بِالبَيِّنَات فَرِحوا بِمَا عِنْدهُم من العلمِ، وحَاق بِهِمْ مَا كَانُوا به يِسْتَهْزِؤُنْ﴾ [5] وقال تعالى ﴿وجَعَلنا لَهُم سَمْعاً وَأَبْصَاراً وأَفْئِدَةً، فَمَا أغْنَي عَنْهُم سَمْعهُمُ وَلاَ أَبْصَارُهُم وَلاَ أَفئِدَتُهُم من شيء، إذْ كَانُوا يَجْحَدُون بِآيَاتِ اللهِ، وَحَاق بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤنَ﴾ [6] وقال تعالى ﴿فَلـمَّا رَأَوا بَأْسَنَا قَالُوا آمنَّا بِاللهِ وحْدَهُ وكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِيْنَ، فَلَمْ يُكُ يَنْفَعُهمْ إيمَانهُم لَـمَّا رأَوْا بَأْسَنَا، سُنَّةَ

(١) سورة الأحقاف، الآية: ٣٠.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

(٣) سورة الاحراف، الآية: ١ ـ ٣.

(٤) سورة الأنعام، الآيات: ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٥) سورة فاخر، الآية: ٨٣.

(٦) سورة الاحقاف، الآية: ٢٦.

اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ، وخَسِرَ هُنَالِكَ الكَافِرُوْنَ﴾[1] وقال ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ في آياتِ الله بغيرِ سُلْطَان أَتَاهُم، كَبُرَ مَقْتاً عِندَ الله وعِنْدَ الَّذين آمَنُوا﴾[2] وفي الآية الأخرى ﴿إنَّ فِي صُدُورِهِم إلا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيْه، فاسْتَعِذْ بِاللهِ، إنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيْر﴾[3] والسلطان: هو الحجة المنزلة من عند الله، كما قال تعالى ﴿أمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهم سُلْطَاناً فَهُوَ يَتَكلَّمُ بمَا كَانُوا به يُشْرِكُون﴾[4] وقال تعالى ﴿أم لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِيْن، فَائْتُوني بِكِتَابِكُمْ إنْ كُنْتُم صَادِقِيْنَ﴾[5] وقال ﴿إنْ هِيَ إلاَّ أَسْماء سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُم وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِن سُلْطَان﴾[6] وقد طالب الله تعالى من اتخذ ديناً بقوله ﴿إئتوني بِكِتَابٍ مِن قَبْلِ هَذَا أو اثَارةٍ منْ عِلمٍ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْن﴾[7] فالكتاب هو الكتاب، والأثارة: الرواية والإسناد بكتب الخط، وذلك لأن الأثارة من الأثر، فالعلم الذي يقوله مَنْ يُقْبل قوله يؤثَر بالإسناد ويقيد ذلك بالخط، فيكون ذلك كله من آثاره، وقد قال تعالى في نعت المنافقين ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُم آمَنُوا بِمَا أُنْزِل إلَيْكَ وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يتَحَاكَمُوا إلىَ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أُمِرُوا أن يَكْفُرُوا بِه، وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُم ضَلالاً بعِيداً، وَإذا قِيلَ لَهُم: تَعَالوْا إلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإلى الرَّسُول، رَأَيْتَ المُنَافِقِين يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً، فَكَيْفَ إذَا أَصَابَتْهُم مُصِيْبَة بما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِم؟ ثُمَّ جَاؤُك يَحْلِفُونَ بِاللهِ إنْ أَرَدْنَا إلاَّ إحْسَاناً وَتَوْفِيقاً، أولَئِك الَّذينَ يَعْلَم اللهُ مَا فِي قُلُوبِهِم، فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ، وَقُل لَهُم في أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيْغاً﴾[8].

وفي هذه الآيات أنواع من العبر الدالة على ضلال مَنْ تحاكم إلى غير الكتاب والسنة، وعلى نفاقه، وَإنْ زَعَم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعية

---

(١) سورة غافر، الآية: ٨٤.
(٢) سورة غافر، الآية: ٣٥.
(٣) سورة غافر، الآية: ٥٦.
(٤) سورة الروم، الآية: ٣٥.
(٥) سورة الصافات، الآية: ١٥١.
(٦) سورة النجم، الآية: ٢٣.
(٧) سورة الأحقاف، الآية: ٤.
(٨) سورة النساء، الآيات: ٦٠ - ٦٣.

وبين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المشركين وأهل الكتاب، وغير ذلك من أنواع الاعتبار.

المخطىء بالتفريط في اتباع القرآن من اهل الوعيد:

فمن كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلا، أو لتعديه حدود الله بسلوك السبيل التي نهى عنها، أو لاتباع هواه بغير هدى من الله - فهو الظالم لنفسه، وهو من أهل الوعيد، بخلاف المجتهد في طاعة الله ورسوله باطناً وظاهراً، الذي يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله، فهذا مغفور له خطؤه، كما قال تعالى ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِهِ وَالـمُؤْمِنُونَ، كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكتِه وَرُسُلِهِ، لا نُفرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَقَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنا، غُفْرَانَكَ رَبَّنَا - إلى قَوْله: رَبَّنَا لاَتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[1] وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي ﷺ أن الله قال «قد فعلت» وكذلك ثبت من حديث ابن عباس «أن النبي ﷺ لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ومن سورة الفاتحة إلا أعطى ذلك» فهذا يبين استجابة هذا الدعاء للنبي والمؤمنين، وأن الله لا يؤاخذهم إن نَسُوا أو أخطؤا.

وأما قول السائل «هل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحال هذه؟».

فيقال: هذه العبارة - وإن كثر تنازع الناس فيها نفيا وإثباتاً - فينبغي أن يعرف أن الخِلاَف المحقق فيها نوعان:

أحدهما: ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه، وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق.

والثاني: ما اتفقوا على أنه لا يطاق، لكن تنازعوا في جواز الأمر به، ولم يتنازعوا في عدم وقوعه.

فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق وتنازعوا في

---

(١) سورة البقرة، الآيتان: ٢٨٥ - ٢٨٦.

وقوع الأمر به - فليس كذلك.

فالنوع الأول: كتنازع المتكلمين من مثبتيه ونفاته في استطاعة العبد، وهي قدرته وطاقته، هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل، أو يجب أن تكون معه، وإن كانت متقدمة عليه؟

فمن قال بالأول، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف ما لا يطيقه إذا لم تكن عنده قدرة إلا مع الفعل، ولهذا كان الصواب الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن، وهو أن الاستطاعة التي هي مناط الأمر والنهي، وهي المصححة للفعل - لا يجب أن تقارن الفعل، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجودُ الفعل فهي مقارنة له.

أمثلة من القرآن على الاستطاعتين:

فالأولى كقوله تعالى ﴿وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً﴾[1] وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين «صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب» ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع، سواء فعل أو لم يفعل، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل.

والثانية كقوله تعالى ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ، وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾[2] وقوله ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرضاً، الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي، وَكَانُوا لاَيُسْتَطِيعُونَ سَمْعا﴾[3] على قول من يفسر الاستطاعة بهذه، وأما على تفسير السلف والجمهور، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفوسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه، وهذا حال مَنْ صَدّه هواه

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.
(٢) سورة هود، الآية: ٢٠.
(٣) سورة الكهف، الآية: ١٠١.

أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك، وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له، وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف، كقوله ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ وقوله ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[1] وأمثال ذلك؛ فهؤلاء المفرطون والمعتدون في أصول الدين إذا لم يستطيعوا سَمْعَ ما أنزل إلى الرسول فهم من هذا القسم.

وكذلك أيضاً تنازعهم في المأمور به الذي علم الله أنه لا يكون، أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون، فمن الناس من يقول: إن هذا غير مقدور عليه، كما أن غالية القَدَرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون، وذلك لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدوراً عليه.

مخالفة جمهور الناس لهم ونقضهم لدعواهم

وقد خالفهم في ذلك جمهور الناس، وقالوا: هذا منقوض عليهم بقدرة الله تعالى، فإنه أخبر بقدرته على أشياء، مع أنه لا يفعلها، كقوله ﴿بَلَى، قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[2] وقوله ﴿وَإِنَّا عَلَى ذَهاب به لَقَادِرُونَ﴾[3] وقوله ﴿قُلْ هُوَ القَادِرُ عَلَى أَنْ يَبعَثَ عَلَيْكُم عَذَاباً من فَوقِكُم أَوْ مِن تَحتِ أَرْجُلِكُم﴾[4] وقد قال ﴿وَلَو شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ امَّةً وَاحِدَةً﴾[5] ونحو ذلك مما يخبر أنه لو شاء لفعله، وإذا فعله فانما يفعله إذا كان قادرا عليه، فقد دل القرآن على أنه قادر عليه يفعله إذا شاءه، مع أنه لا يشاؤه.

وقالوا أيضا: إن الله يعلمه على ما هو عليه، فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد، غير واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له، أو لبغضه إياه، ونحو ذلك، لا لعجزه عنه.

---

(١) سورة الاعراف، الآية: ٤٢.
(٢) سورة القيامة، الآية: ٤.
(٣) سورة المؤمنون، الآية: ١٨.
(٤) سورة الانعام، الآية: ٦٥.
(٥) سورة هود، الآية: ١١٨.

وهذا النزاع يزول بتنوع القدرة عليه كما تقدم، فإنه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل، وإن كان مقدوراً القدرة المصحّحة للفعل التي هي مَنَاط الأمر والنهي.

وأما النوع الثاني: فكاتفاقهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه، كما لا يطيق الأعمى والأقطع والزَّمِن نقَطْ المصحف وكتابته والطيران، فمثل هذا النوع قد اتفقوا على أنه غير واقع في الشريعة، وإنما نازع في ذلك طائفة من الغُلاَة المائلين إلى الجَبْر من أصحاب الأشعري ومَنْ وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وإنما تنازعوا في جواز الأمر به عقلا، حتى نازع بعضهم من الممتنع لذاته، كالجمع بين الضدين والنقضين: هل يجوز الأمر به من جهة العقل، مع أن ذلك لم يرد في الشريعة؟ ومَنْ غلا فزعم وقوع هذا الضرب في الشريعة - كمن يزعم أن أبا لهب كُلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن - فهو مبطل في ذلك عند عامة أهل القبلة من جميع الطوائف، فإنه لم يقل أحد: إن أبا لهب أسمع هذا الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن، وإنه أُمر مع ذلك بالايمان، كما أن قوم نوح لما أُخبر نوح «أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن» لم يكن بعد هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب، بل إذا قُدر أنه[1] أخبر بصليه النار المستلزم لموته على الكفر وأنه أسمع هذا الخطاب، ففي هذا الحال انقطع تكليفه، ولم ينفعه إيمانه حينئذ، كإيمان من يؤمن بعد مُعَاينة العذاب، قال تعالى ﴿فَلَم يَكُ يَنْفَعُهُمْ إيمَانُهُم لَـمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾[2] وقال تعالى ﴿آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِن الـمُفْسِدِينَ﴾[3].

تنوع النزاع في مسألة التكليف بما لا يطاق تارة إلى الفعل المأمور به وتارة الى جواز الأمر:

والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع في هذا الأصل يتنوع: تارة الى الفعل المأمور به، وتارة إلى جواز الأمر، وردّ شبهة مَنْ شبَّه من المتكلمين على

---

(١) أي أبا لهب ونحوه. (٢) سورة غافر، الآية: ٨٥. (٣) سورة يونس، الآية: ٩١.

الناس حيث جعل القسمين قسماً واحداً، وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقاً، لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس من باب ما لا يطاق، والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر.

ثم إنه جعل جواز هذا القسم مستلزما لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على انه غير مقدور عليه، وقاس احد النوعين بالآخر، وذلك من الأقيسة التي اتفق المسلمون بل وسائر العقلاء على بطلانها، فإن من قاس الصحيح المأمور بالأفعال كقوله: إن القدرة مع الفعل، وإن الله علم انه لا يفعل العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه - فقد جمع بين ما يُعلم الفرقُ بينهما بالاضطرار عقلا ودينا، وذلك من مثارات الأهواء بين القدرية وإخوانهم الجبرية.

عدم جواز مقابلة الباطل بالباطل وإن قصد به الخير:

وإذا عرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام، كإطلاق القول بأن العباد مجبورون على أفعالهم، وقد اتفق سلف الأمة وأيمتها على إنكار ذلك، وذم من يطلقه، وإن قصد به الرد على القدرية، الذين لا يقرّون بأن الله خالق أفعال العباد، ولا بأنه شاء الكائنات، وقالوا: هذا رد بدعة ببدعة، وقابل الفاسد بالفاسد، والباطل بالباطل.

ولولا ان هذا الجواب لا يحتمل البسط لذكرت من نصوص أقوالهم في ذلك ما يبين ردّهم لذلك

لا بد في رد البدعة من العبارة التي لا يشتبه فيها الحق بالباطل:

وأما إذا فصل مقصود القائل، وبين بالعبارة التي لا يشتبه الحق فيها بالباطل ما هو الحق، وميز بين الحق والباطل - كان هذا من الفرقان، وخرج المبيّن حينئذ مما ذُم به أمثال هؤلاء الذين وصفهم الأيمة بأنهم مختلفونَ في الكتاب مخالفون للكتاب، متفقون على ترك الكتاب، وأنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم، ولهذا كان يدخل

عندهم المجبرة في مسمى القدرية المذمومين، لخوضهم في القدر بالباطل، إذ هذا جماع المعنى الذي ذُمَّت به القدرية، ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلاَّل في كتاب «السنة» فقال: الرد على القدرية، وقولهم: إن الله أجبر العباد على المعاصي، ثم روي عن عمرو بن عثمان عن بقية بن الوليد قال: سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر؟ فقال الزبيدي: أمر الله اعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر او يعضل، ولكن يقضي ويقدّر، ويخلق ويجبُل عبدَه على ما أحَبَّ، وقال الأوزاعي: ما أعرف للجبر أصلا من القرآن ولا السنة، فأهاب ان اقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجَبْلَ: فهذا يعرف في القرآن، والحديث عن رسول الله ﷺ، وإنما وضعت هذا مخافة ان يرتاب رجل تابعي من اهل الجماعة والتصديق.

فهذان الجوابان اللذان ذكرهما هذان الإمامان في عصر تابعي التابعين من احسن الأجوبة.

شرح جواب الزبيدي:

أما الزبيدي ـ محمد بن الوليد صاحب الزهري ـ فإنه قال: أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل، فنفي الجبر. وذلك لأن الجبر المعروف في اللغة: هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه، كما يقول الفقهاء في باب النكاح: هل تجبر المرأة على النكاح او لا تجبر؟ وإذا عضلها الولي ماذا تصنع؟ فيعنون بجبرها إنكاحَها بدون رضاها واختيارِها، ويعنون بعَضْلها مَنْعَها مما ترضاه وتختاره، فقال: الله اعظم من ان يجبر او يعضل، لأن الله سبحانه قادر على ان يجعل العبد مختاراً راضياً لما يفعله، ومبغضاً وكارها لما يتركه، كما هو الواقع، فلا يكون العبد مجبوراً على ما يحبه ويرضاه ويريده، وهي أفعاله الاختيارية، ولا يكون معضولا عما يتركه، فيبغضه ويكرهه، أو لا يريده، وهي تروكه الاختيارية.

وأما الأوزاعي فإنه مَنعَ من إطلاق هذا اللفظ، وإن عنى به هذا المعنى،

حيث لم يكن له أصل في الكتاب والسنة، فيفضي إلى إطلاق لفظ مُبْتدع ظاهر في إرادة الباطل، وذلك لا يسوغ، وإن قيل: إنه يراد به معنى صحيح.

قال الخلال: أخبرنا ابو بكر المروزي قال: سمعت بعض المشيخة يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: انكر سفيان الثوري « جَبَر » وقال: « الله جبل العباد » قال المروزي: أظنه اراد قول النبي ﷺ لأشجّ عبد القيس، يعني قوله الذي في صحيح مسلم « إن فيك لَخَلّتَيْن يحبهما الله: الحلم والأناة. فقال: أخلقين تخلقت بهما، أم خلقين جُبلت عليهما؟ فقال: بل خلقين جبلت عليهما. فقال: الحمد لله الذي جبَلني على خلقين يحبهما الله » ولهذا احتج البخاري وغيره على خلق أفعال العباد بقوله تعالى ﴿إنَّ الإنسانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إذا مسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً، وإذَا مسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعاً﴾ [1] فأخبر انه خُلِقَ على هذه الصّفة.

واحتج غيره بقول الخليل ﴿رَبِّ اجْعَلْني مُقِيمَ الصَّلاةَ ومِنْ ذُرِّيّتي﴾ [2] وبقوله: ﴿رَبَّنا واجْعَلْنا مُسْلِمينَ لَكَ ومِنْ ذُرِّيَّتِنا أمَّةً مُسْلِمةً لَكَ﴾ [3].

جواب الأوزاعي في الجبر أقوم من جواب الزبيدي:

وجواب الأوزاعي أقْوَمُ من جواب الزبيدي، لأن الزبيدي نفى الجبر، والأوزاعي منَعَ إطلاقه، إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحا، فنفيه قد يقتضي نفي الحق والباطل كما ذكر الخلال ما ذكره عبد الله بن أحمد في كتاب السنة فقال: حدثنا محمد بن بكار، حدثنا أبو معشر، حدثنا يعلى عن محمد بن كعب قال « إنما سمي الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد » فإذا امتنع من إطلاق اللفظ المجمل المحتمل المشتبه زال المحذور، وكان احسن من نفيه، وإن كان ظاهرا في المحتمل المعنى الفاسد خشية ان يظن انه ينفي المعنيين جميعا.

---

(١) سورة المعارج، الآية: ١٩ ـ ٢١.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٤٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٨.

رأي الإمام أحمد:

وهكذا يقال في نفي الطاقة عن المأمور، فإن إثبات الجبر في المحظور نظير سلب الطاقة في المأمور، وهكذا، كما يقول الإمام احمد وغيره من أيمة السنة.

قال الخلال: أنبأني الميموني قال: سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - يناظر خالد بن خراش - يعني في القدر - فذكروا رجلا، فقال ابو عبد الله «إنما كُره من هذا ان يقول: أجبر الله».

وقال أنبأنا المروزي: قلت لأبي عبد الله: رجل يقول: إن الله أجبر العباد، فقال «هكذا لا نقول» وأنكر هذا وقال «يضل من يشاء ويهدي من يشاء».

قصة ابن حنبل مع احمد بن علي:

وقال: أنبأنا المروزي قال: كتب إليّ عبدُ الوهاب في أمرِ حَسن بن خلف العُكبري، وقال: إنه يتنزه عن ميراث أبيه، فقال رجل قدري، قال «إن الله لم يجبر العباد على المعاصي» فرد عليه أحمد بن رجاء، فقال: «إن الله جبر العباد على ما أراد» أراد بذلك إثبات القدر، فوضع احمد بن علي كتابا يحتج فيه، فأدخلته على أبي عبد الله، فأخبرته بالقصة، فقال: «ويضع كتاباً؟» وأنكر عليهما جميعاً، على ابن رجاء حين قال: جَبَر العباد، وعلى القدري حين قال: لم يجبر، وأنكر على احمد بن علي وضعَه الكتاب واحتجاجه، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب، وقال لي: يجب على ابن رجاء ان يستغفر ربه لما قال: جَبَر العباد، فقلت لأبي عبد الله: فما الجواب في هذه المسألة قال ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ ويَهْدِي مَن يَشاءُ﴾[1].

قال المروزي في هذه المسألة: إنه سمع أبا عبد الله لما أنكر على الذي قال لم يجبر، وعلى من ردّ عليه جبر، فقال أبو عبد الله «كلما ابتدع رجل بدعة اتسع الناس في جوابها» وقال «يستغفر ربه» للذي رد عليهم بمحدثه، وأنكر

(١) سورة فاطر، الآية: ٨.

على من رد بشيء من جنس الكلام، إذ لم يكن له فيه إمام تقدم، قال المروزي: فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن علي من عكبرا، ومعه مشيخة وكتاب من أهل عكبرا، فأدخلت احمد بن علي على ابي عبد الله، فقال: يا أبا عبد الله، هو ذا الكتاب ادفعه إلى أبي بكر حتى يقطعه، وأنا أقوم على منبر عكبرا وأستغفر الله عز وجل، فقال أبو عبد الله لي: ينبغي ان يقبلوا منه، فرجعوا له.

وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في غير هذا الموضع، وتكلمنا على الأصل الفاسد الذي ظنه المتفرقون من أن إثبات المعنى الحق الذي يسمونه جبراً ينافي الأمر والنهي، حتى جعله القدرية منافياً للأمر والنهي مطلقا، وجعله طائفة من الجبرية منافيا لحُسْن الفعل وقُبْحه، وجعلوا ذلك مما اعتمدوا في نفي حسن الفعل وقبحه القائم به، المعلوم بالعقل.

ومن المعلوم انه لا ينافي ذلك إلا كما ينافيه بمعنى كون الفعل ملائما للفاعل ونافعا له، وكونه منافيا للفاعل وضاراً له.

ومن المعلوم ان هذا المعنى ـ الذي سموه جبرا ـ لا ينافي ان يكون الفعل نافعا وضارا، ومصلحة ومفسدة، وجالبا للذة وجالبا للألم.

فعلم أنه لا ينافي حسن الفعل وقبحه، كما لا ينافي ذلك، سواء كان ذلك الحسن معلوما بالعقل او معلوما بالشرع او كان الشرع مثبتا له لا كاشفا عنه.

وأما قول السائل «ما الحكمة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك، وقد كان حريضا على هدي أمته؟».

جواب ابن تيمية:

فنقول: هذا السؤال مبني على الأصل الفاسد المتقدم المركب من الإعراض عن الكتاب والسنة، وطلب الهدى في مقالات المختلفين المتقابلين في النفي والإثبات للعبارات المجملات المشتبهات الذين قال الله فيهم ﴿وإنَّ

الّذينَ اخْتَلفُوا في الكِتابِ لَفي شِقاقٍ بَعِيدٍ﴾[1] وقال تعالى ﴿ومَا كَانَ النّـاس إلاّ أُمّةً واحِدَةً فاخْتَلفُوا﴾[2] وقال تعالى ﴿وما اخْتَلَف الّذِينَ أوتُوا الكِتابَ إلاّ مِنْ بعْدِ مَا جَاءَهُم العِلْـمُ بَغْياً بَينَهُم﴾[3] وقال تعالى ﴿فتَقَطّعُوا أمْرَهُم بَيْنهُم زُبُراً كُل حِزْبٍ بِـمَا لَدَيْهِم فَرِحُونَ﴾[4].

وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال في هذا السؤال وأمثاله، وما في ذلك من العبارات المتشابهات المجملات المبتدعات، سواء كان المحدَث هو اللفظ ودلالته أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى كلفظ «أصول الدين» حيث أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم وإن لم يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسوله، وأنزل به كتبه، كما ذكرنا، وأنه إذا منع إطلاق هذه المجملات المحدثات في النفي والإثبات، ووقع الاستفسار والتفصيل تبين سواء السبيل.

نص الشارع على كل ما يعصم من المهالك:

وبذلك يتبين ان الشارع عليه الصلاة والسلام نص على كل ما يعصم من المهالك نصا قاطعا للعذر، وقال تعالى ﴿ومَا كانَ اللهُ لِيُضلَّ قَوْماً بَعْدَ إذْ هَدَاهُم حَتَّى يُبَيّنَ لَهُمْ ما يتّقُونَ﴾[5] وقال تعالى ﴿اليَوْمَ أكْـمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وأتْـمَمْـتُ علَيْكُـمْ نِعْمَتي ورَضيـتُ لكُـمْ الإسْلامَ دِينـاً﴾[6] وقـال تعالى ﴿لِئلاّ يَكُونَ لِلنّاسِ عَلَى اللهِ حُجّةٌ بعْدَ الرّسُلِ﴾[7] وقال تعالى ﴿ومَا عَلَى الرّسُولِ إلا البَلاغُ الـمُبِينُ﴾[8] وقال ﴿إنَّ هَذا القُرْآنَ يَهْدِي لِلّتي هِيَ أقْوَمُ﴾[9] وقال تعالى ﴿ولَوْ أنّهُمْ فعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لكَانَ خَيْراً لَهُمْ وأشَدّ تَثْبِيتاً، وَإذنْ لآتَيْناهُم مِن لَدُنّا أجْراً عَظِيماً، ولَهَدَيْناهُم صِرَاطاً

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٦.
(٢) سورة يونس، الآية: ١٩.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٩.
(٤) سورة المؤمنون، الآية: ٥٣.
(٥) سورة التوبة، الآية: ١١٥.
(٦) سورة المائدة، الآية: ٣.
(٧) سورة النساء، الآية: ١٦٥.
(٨) سورة النور، الآية: ٥٤.
(٩) سورة الاسراء، الآية: ٩.

مُسْتَقِيماً ﴾(١) وقال تعالى ﴿ قَدْ جَاءَكُم مِنَ اللهِ نُورٌ وكِتابٌ مُبينٌ يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ ﴾(٢) وقال ابو ذر «لقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يُقلِّب جناحيه إلا ذَكَر لنا منه علما» وفي صحيح مسلم «أن بعض المشركين قالوا لسلمان: لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخرأة، قال: أجَلْ» وقال ﷺ «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك» وقال «ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه» وقال «ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه ان يدل امته على خير ما يعلمه خيرا لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه شرا لهم» وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء، والطلب لعلم هذه المسائل في الكتاب والسنة، فمن طلب ذلك وجد في الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للعذر في هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء.

وذلك يكون بشيئين:

أحدهما: معرفة معاني الكتاب والسنة.

والثاني: معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون، حتى يحسن ان يطبق بين معاني التنزيل ومعاني اهل الخوض في أصول الدين، فحينئذ يتبين له ان الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ وأَنْزَلَ مَعَهُمْ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾(٣) وقال تعالى ﴿ ومَا اخْتَلَفْتُم فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إلى اللهِ ﴾(٤) وقال ﴿ فإنْ تنَازَعْتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ والرَّسُولِ إنْ كُنْتُم تُؤْمِنُونَ باللهِ واليَوْمِ الآخِرِ، ذَلِكَ خَيْرٌ وأحْسَنُ تَأْويلاً، أَلَـمْ تَرَ إلى الَّذِينَ يَزْعُـمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِـمَا أُنْزِلَ إلَيْكَ وما أُنْزِلَ مِن قَبْلِكَ

---

(١) سورة النساء. الآية: ٦٧ ـ ٦٨.
(٢) سورة المائدة. الآية: ١٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.
(٤) سورة الشورى، الآية: ١٠.

يَرِيدُونَ أن يَتَحاكَـمُوا إلى الطَّاغُوتِ، وقد أُمِرُوا أنْ يَكْفُرُوا بِهِ، ويُرِيد الشَّيْطانُ أن يُضِلَّهُم ضَلالاً بَعِيداً، وإِذَا قِيلَ لَـهُمْ: تعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وإلى الرَّسُولِ، رَأَيْتَ الـمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عنْكَ صُدُوداً﴾ .

نهي السلف عن إطلاق موارد النزاع:

ولهذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأيمة النهيُ عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات، وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق، ولا قصور، او تقصير في بيان الحق، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المتشابهة المشتملة على حق وباطل، ففي إثباتها حق وباطل، وفي نفيها نفي حق وباطل، فيمنع من كلا الإطلاقين، بخلاف النصوص الإلـٰهية فإنها فُرْقان فَرَق الله بها بين الحق والباطل، ولهذا كان سلف الأمة وأيمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أثبته الله ورسوله، ويَنْفُونَ ما نفاه الله ورسوله، ويجعلون العبارات المحدَثَة المجملة المتشابهة ممنوعا من إطلاقها:، نفيها وإثباتها: لا يطلقون اللفظ ولا ينفونـه إلا بعد الاستفسار والتفصيل، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفى باطله، بخلاف كلام الله ورسوله، فإنه حق يجب قبوله، وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه.

بدع المخالفين هي إمامهم وفرقانهم:

وأما المختلفون في الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقته فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من المجملات المتشابهات، التي لا يجوز اتباعها، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩ - ٦١.

وهذان الصنفان يشبهان ما ذكره الله في قوله ﴿أفتطْمَعُونَ أنْ يُؤْمِنُوا لَكُم؟ وقَدْ كانَ فَرِيقٌ مِنْهُم يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ ما عَقِلُوهُ وهُمْ يَعْلَمُونَ، وَإذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا: آمنَّا، وإذَا خَلاَ بَعْضُهُم إلَى بَعْضٍ قَالُوا: أتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ لِيُحاجُوكُم بِهِ عِنْدَ رَبِّكُم، أفَلاَ تَعْقِلُونَ؟ أوَلاَ يَعْلَمُونَ أنَّ اللهَ يَعْلَمُ مِمَّا يُسِرُّونَ ومَا يُعْلِنُونَ؟ ومِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الكِتَابَ إلاَّ أمانيَّ وإنْ هُمْ إلاَّ يَظُنُّونَ، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبونَ الكِتَابَ بِأيْدِيهِم ثُمَّ يَقُولُونَ هَذا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً، فَوَيْلٌ لَهُمْ بِمَا كَتَبَتْ أيْدِيهِم وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾[1].

من هم المحرفون للكلم عن مواضعه؟

فإن الله ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصّله هو من البدَع الباطلة، وذم الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، وهو متناول لمن ترك تدبر القرآن، ولم يعلم إلا مجرد تلاوة حروفه، ومتناول لمن كتب كتابا بيده مخالفا لكتاب الله لينال به دنيا، وقال: إنه من عند الله، مثل أن يقول: هذا هو الشرع والدين، وهذا معنى الكتاب والسنة، وهذا معقول السلف والأيمة، وهذا هو أصول الدين الذي يجب اعتقاده على الأعيان او الكفاية، ومتناول لمن كتم ما عنده من الكتاب والسنة لئلا يحتج به مخالفه في الحق الذي يقوله، وهذه الأمور كثيرة جدا في أهل الأهواء جملة، كالرافضة والجهمية ونحوهم من أهل الأهواء. والكلام في أهل الأهواء تفصيلا، مثل كثير من المنتسبين إلى الفقهاء مع شعبة من حال أهل الأهواء، وهذه الأمور المذكورة في الجواب مبسوطة في موضع آخر. والله أعلم.

إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية:

والمقصود هنا الكلام على قول القائل «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ـ إلخ» كما تقدم، والكلامُ على هذه الجملة بني على بيان ما في

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٧٥ ـ ٧٩.

مقدمتها من التلبيس، فإنها مبنية على مقدمات، أولها: ثبوت تعارضهما، والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة، والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة، والمقدمات الثلاثة باطلة.

وبيان ذلك بتقديم أصل، وهو أن يقال: إذا قيل تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوتُ مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة.

وحينئذ فلو تعارض دليلان قَطْعيان، وأحدُهما يناقض مدلولَ الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كان ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين.

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يدْفَعُ اليقين.

وأما إن كان جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعيا أو عقلياً.

ولا جواب عن هذا، إلا أن يقال: الدليل السمعي لا يكون قطعيا، وحينئذ فيقال: هذا - مع كونه باطلا - فإنه لا ينفع، فانه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعيا، لا لكونه عقليا، ولا لكونه أصلا للسمع، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كونَ العقل هو الأصل للسمع، وهذا باطل، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني لم ينازع عاقل في تقديم القطعي، لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دونه خَرْطُ الْقَتَاد.

وأيضا فإن الناس متفقون على أن كثيرا مما جاء به الرسولُ معلوم بالاضطرار من دينه، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم، وتوحيد الصانع[1]، وإثبات الـمَعَاد وغير ذلك.

وجوب تقديم القطعي على الظني:

وحينئذٍ فلو قال قائل: إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما، فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما عُلم بالاضطرار أنه جاء به، وهذا هو الكفر الصريح، فلا بد لهم من جواب عن هذا.

والجوابُ عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعي يناقض هذا.

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع ان يعارضه قطعـي عقلي.

ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس، يُقَدِّرون تقديراً يلزم منه لوازم، فيثبتون تلك اللوازم، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعاً، والتقديرُ الممتنع قد يلزمه لوازم ممتنعه، كما في قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] ولهذا أمثلة:

منها: ما يذكره القدرية والجبرية في أن أفعال العباد: هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا؟ فقال جمهور المعتزلة: إن الربَّ لا يقدر على عين مقدور العبد. واختلفوا: هل يقدر على مثل مقدوره؟

فأثبته البصريون، كأبي علي وأبي هاشم، ونفاه الكعبي وأتباعه البغداديون.

---

(١) على مقتضى كلامه المتقدم في إطلاق الألفاظ: كان ينبغي أن يقول: «توحيد الله». لا «توحيد الصانع».

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

وقال جَهْم وأتباعه الجبرية: إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد.

وكذلك قال الأشعري وأتباعه: إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد.

حجج المعتزلة والجبرية:

واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لهما للزم إذا أراده أحدهُما وكرهه الآخر، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد: أن يكون موجوداً معدوماً؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجَد عند توفر دواعي القادر، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه، فلو كان مقدورُ العبد مقدوراً لله لكان إذا أراد الله وقوعه وكره العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقق الدواعي، ولا يوجد لتحقق الصارف، وهو محال.

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازي، وهو: أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً، بل يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل، وهذا أول المسألة، وهو جواب ضعيف، فإن الكلام في فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه، وهذا يمتنع وجوده من العبد في هذه الحال، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلا اختياريا، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش، والكلام إنما هو في الاختياري، ولكن الجوابَ منع هذا التقدير، فإن ما لم يرده العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه، إذ لو شاء لجعل العبد مريداً له، فإذا لم يجعله مريدا له علم أنه لم يشأه، ولهذا اتفق علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال «والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله» ثم لم يفعله أنه لا يحنث، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه.

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي وغيره بقولهم: إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه: فإما أن يمتنعا معا، وهو محال، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معا لوجدا معا، وهو

محال، أو لوقعا معا، وهو محال، أو يقع أحدهما وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت، فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية، وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح.

فيقال: هذه الحجة باطلة على المذهبين.

إبطال أهل السنة والمعتزلة لحجة الجبرية:

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم، ويجعل العبد مريدا لأن يجعله ساكنا مع قدرته على ذلك، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور، فلو جعله الرب مريداً مع قدرته لزم وجود مقدوره، فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده، وهذا ممتنع، بل ما شاء الله وجودَه يجعل القادر عليه مريداً لوجوده، لا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب.

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد، فيمتنع اختلاف الإرادتين في شيء واحد.

وكلتا الحجتين باطلة، فإنهما مبنيتان على تناقض الإرادتين، وهذا ممتنع، فإن العبد إذا شاء أن يكون شيء لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته، كما قال تعالى ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ، وَمَا تَشَاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾[1] وما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فإذا شاءه الله جعل العبد شائيا له.

فهم بَنَوا الدليلَ على تقدير مشيئة الله له، وكراهة العبد له، وهذا تقدير ممتنع، وهذا نقلوه من تقدير ربَّيْن وإلهين، وهو قياس باطل، لأن العبد مخلوق الله هو وجميع مفعولاته، ليس هو مثلا لله ولا ندا، ولهذا إذا قيل ما

(١) سورة التكوير، الآية: ٢٨ ـ ٢٩.

قاله أبو إسحاق الإسفرابيني: من أن فعلَ العبد مقدورٌ بين قادرين، لم يرد به بين قادرين مستقلين، بل قدرة العبد مخلوقة لله، وإرادته مخلوقة لله، فالله قادر مستقل، والعبد قادر بجعل الله له قادرا، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله، فلم يكن هذا نظير ذاك.

وكذلك ما يقدره الرازي وغيره في مسألة إمكان دَوَام الفاعلية وأن إمكان حوادث لا بداية لها من أنا إذا قدرنا إمكان حادث معين وقدرنا أنه لم يَزَل ممكنا كان هذا لم يزل ممكنا، مع أنه لا بداية لإمكانه، فإن هذا تقدير ممتنع، وهو تقدير ماله بداية مع أنه لا بداية له، وهو جمع بين النقيضين، ولهذا منع الرازي في محصله إمكان هذا.

وهذا الذي ذكرناه بين واضح، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي، والجزم بتقديم العقلي، معلوم الفساد بالضرورة، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء.

وحينئذ فنقول: الجواب من وجوه:

أحدها: أن قوله «إذا تعارض النقل والعقل» إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ، وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقا، وإما أن يريد به ما أحدهما قطعيٌّ، فالقطعي هو المقدم مطلقا، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيا، لا لكونه عقليا، فعلم أن تقديم العقلي مطلقا خطأ، كما أن جعل جهةِ الترجيح كونَه عقليا خطأ.

الوجه الثاني، أن يقال: لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة؛ إذ من الممكن أن يقال: يقدَّم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعيا قدم، وإن كانا جميعا قطعيين، فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم، فدعوى المدعي: أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقا أو السمعي مطلقا، أو الجمع بين النقضين، أو رفع النقيضين ـ دعوى باطلةٌ، بل

هنا قسم ليس من هذه الأقسام، كما ذكرناه، بل هو الحق الذي لا ريب فيه.

الوجه الثالث: قوله «إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل، فيكون طعنا فيه» غيرُ مسلم، وذلك لأن قوله «إن العقل أصل للنقل» إما أن يريد به: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، أو أصل في علمنا بصحته، والأول لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوتَه، أو لم نعلم ثبوتَه لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتَها في أنفسها، فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلم، ومَنْ أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناسُ أنه رسوله أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفا على وجودنا، فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه.

ليس العقل أصلاً في ثبوت الشرع في نفسه:

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطيا له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابع له ليس مؤثراً فيه، فإن العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ما كان شرطا في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه، والثاني الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسله وملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرعُ مع العقل هو من

هذا الباب، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه، وهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا؛ فإن العقل اذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالما به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلا ناقصا.

تحديد مفهوم «كلمة العقل»:

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته ـ وهذا هو الذي أراده ـ فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟ أما الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له؛ فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سَمْعيّها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علما، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له. وإن أردْتَ بالعقل الذي هو دليلُ السمعِ وأصلُه المعرفَةَ الحاصلة بالعقل، فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول ﷺ. وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن جميعُ المعقولات أصلا للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك، لا سيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم، كالأشعري، في أحد قوليه، وكثير من أصحابه أو أكثرهم، كالأستاذ أبي المعالي الـجُوَيْني ومَنْ بعده ومَنْ وافقهم ـ الذين يقولون: العلْمُ بصدق الرسول عند ظهور

المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علْمٌ ضروريٌّ؛ فحينئذ مايتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع. وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم يكن القَدْح فيه قَدْحاً في أصل السمع، وهذا بين واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها. وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع. فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع؟ فإن ما به يعلم السمع ولا يعلم السمع إلا به لازم للعلم بالسمع، ولا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له مناف له. فهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه؟ ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعا واحدا متماثلا في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافي له. والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق، ومنه باطل، وما كان شرطا في العلم بالسمع وموجبا فهو لازم للعلم به، بخلاف المنافي المناقض له، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطا في صحته ملازما لثبوته، فإن الملازم لا يكون مناقضا، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله.

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بَنَوْا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله.

فإن قيل: نحن إنما نقدم على السمع المعقولاتِ التي علمنا بها صحةَ السمع.

قيل: سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها، فإذن كل ما عارض السمعَ ـ مما يسمى معقولاً ـ ليس أصلاً للسمع، يتوقف العلم بصحة السمع عليه؛ فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحاً في أصل السمع.

القول بتقديم المعقولات التي يعلم بها صحة السمع:

الوجه الثاني: أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفاً على مايدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع، والواضعون لهذا القانون ـ كأبي حامد والرازي وغيرهما ـ معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقليات المعارضة له، فطوائف كثيرون ـ كأبي حامد والشهرستاني وأبي القاسم الراغب[1] وغيرهم ـ يقولون: العلم بالصانع فطري ضروري. والرازي والآمِديّ وغيرهما من النظار يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار؛ وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تحدّى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلومٌ بالاضطرار. ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، وليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعافُ ما يوجد في كلام النُّظَّار؛ فليس فيه ـ ولله الحمد ـ ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول.

---

(١) أبو حامد: هو الغزالي... والشهرستاني: هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، والراغب: هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل، الراغب الأصبهاني صاحب المفردات في غريب القرآن.

الرأي في تكفير مخالف الحق من أهل الصلاة:

ومَنْ جعل العلم بالصانع نظرياً يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئاً من السمعيات، والرازي ممن يعترف بهذا؛ فإنه قال في «نهاية العقول» في مسألة التكفير في المسألة الثالثة في أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا؟: قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب «مقالات الإسلاميين»: «اختلف المسلمون - بعد نبيهم - في أشياء ضلل فيها بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم فيعمهم» فهذا مذهبه، وعليه أكثر الأصحاب، ومن الأصحاب من كفر المخالفين.

رأي الأشعرية والفقهاء وأبي إسحاق:

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال: لا أرد شهادة أهل الأهواء، إلا الخطابية[1] فإنهم يعتقدون حل الكذب.

وأما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: فقد حكي الحاكم صاحبُ المختصر في كتاب المنتقي عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة[2].

وحكي أبو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك.

وأما المعتزلة: فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا في إثبات الصفات وخَلْق الأعمال.

وأما المشبهة: فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة.

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول: أكَفِّر من يكفرني، وكل مخالف يكفرنا

---

(١) الخطابية: أتباع أبي الخطاب الأسدي من غلاة الرافضة، زعموا إلهية أئمتهم وإلهية أبي الخطاب.

(٢) مذهب أبي حنيفة وأصحابه أنهم يردون شهادة الخطابية أيضاً وعللوه بأنهم يستحلون شهادة الزور بعضهم لبعض.

فنحن نكفره، وإلا فلا.

والذي نختاره أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة.

والدليل عليه أن نقول: المسائل التي اختلف أهلُ القبلة فيها، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ وأنه هل هو متحيز؟ وهل هو في مكان وجهة؟ وهل هو مرئي أم لا؟ لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف. والأول باطل، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي ﷺ أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل، بل ما جرى حديث في هذه المسائل في زمانه عليه السلام، ولا في زمان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، علمنا أن لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحا في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة.

دلالة العقل ودلالة المعجزة:

ثم قال بعد ذلك: وأما دلالة العقل المحكم على العلم فقد عرفت أنها ضرورية. وأما دلالة المعجزة على الصدق فقد بينا أنها ضرورية، ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام، فثبت أن العلم بالأصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه الصلاة والسلام،

فثبت أن العلم بالأصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، علم جلي ظاهر، وإنما طال الكلام في هذه الأصول لرفع هذه الشكور التي يثبتها المبطلون إما في مقدمات هذه الأدلة، أو في معارضها، والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها، فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة، ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة في كتاب الله تعالى، خالية عما يُتوهم مُعَارضا لها.

ثم ذكر بعد ذلك فقال: إنا قد ذكرنا في إثبات العلم بالصانع طرقا خمسة قاطعة في هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذي ذكروه، والله أعلم.

وأيضا فانه ذكر في إثبات الصانع أربعة طرق: طريق حدوث الأجسام، وطريق إمكانها، وطريق إمكان صفاتها، وطريق حدوث صفاتها، وقال: إن هذه الطريق لا تَنْفِي كونه جسما، بخلاف الطرق الثلاثة، وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي نفاه العقلُ الذي هو أصل السمع، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسما أو ليس بجسم تبين أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم، وحينئذ فلو قدر أن العقل ينفي ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو أصل السمع.

الوجه الثالث: أن يقال لمن ادعى من هؤلاء توقُّفَ العلم بالسمع على مثل هذا النفي، كقول من يقول منهم: إنا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع، وأنه قادر غني لا يفعل القبيح، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم، أو لا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث الأجسام، فلا يمكن أن يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسما - فيقال لهم: قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله، ولم يَدْعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم إنكم أثبتم بها حدوث العالم ونفي كونه جسما، وآمن بالرسول مَنْ آمن به من المهاجرين والأنصار، ودخل الناس في دين الله أفواجا، ولم يَدْعُ أحداً منهم بهذه الطريق، ولا ذكرها أحد منهم، ولا ذكرت في القرآن ولا حديث الرسول، ولا دعا بها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان الذين هم خيرُ هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا، بل ابتدعت هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى وانقراضِ عصر أكابر التابعين، بل وأوساطهم، فكيف يجوز أن يقال: إن

تصديق الرسول موقوف عليها وأعْلَـمُ الذين صدّقوه وأفضلُهم لم يَدْعُوا بها، ولا ذكروها، ولا ذكرت لهم، ولا نقلها أحد عنهم، ولا تكلم بها أحد في عصرهم؟

الوجه الرابع: أن يقال: هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي ﷺ متواترها وآحادها ليس فيه ذكر مايدل على هذه الطريق، فضلا عن أن تكون نفس الطريق فيها، فليس في شيء من ذلك: أن الباريء لم يزل معطلا عن الفعل والكلام بمشيئته، ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث، وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة، لا بنفي ولا إثبات، فكيف يكون الإيمان بالرسول مستلزما لذلك والرسولُ لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه؟

الوجه الخامس: أن هذه الطرقَ الثلاثة ـ طريق حدوث الأجسام ـ مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلا، وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيئته، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا. ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا، ويقولون: هذا قول باطل.

وأما القول بإمكان الأجسام فهو مبين على أن الموصوف ممكن، بناء على أن المركب ممكن، وعلى نفي الصفات، وهي طريقة أحدثها ابنُ سينا وأمثالهُ، وركَّبها من مذهب سَلَفه ومذهب الجهمية، وهي أضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة.

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام، وأكْثَرُ العقلاء يخالفون في ذلك، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك، كما قد ذكرنا قول الأشعري والرازي والآمدي وغيرهم، واعترافهم بفساد ذلك، وبينا فساد ذلك بصريح المعقول.

امتناع أن يكون العلم بالصانع موقوفاً على هذه الطرق الفاسدة:

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء، بل فاسدة من نفس

الأمر، امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة، ولو قدر صحتها عُلم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها، فلا يكون القدح فيها قدحا في أصل السمع.

الوجه السادس: أن يقال: إذا قدر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يسلم أن مثبتي الصفات التي جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل؛ فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينْفي الجسم ويثبت شيئاً من الصفات. فإذا كان أولئك يقولون: إنه حي عليم قدير وليس بجسم، ويقول آخرون: إنه حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام، وليس بجسم؛ أمكن هؤلاء أن يقولوا في سائر الصفات التي أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء في هذه الصفات، وإذا أمكن المتفلسف أن يقول: هو موجود وعاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذ ولذة، وهذا كله شيء واحد، وهذه الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم؛ أمكن لسائر مُثْبِتة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول، فلا يقول مَنْ نفي شيئاً مما أخبر به الشارع من الصفات قولا ويقول: إنه يوافق المعقول، إلا ويقول مَنْ أثبت ذلك ما هو أقرب إلى المعقول منه.

من خالف صحيح المنقول خالف أيضاً صريح المعقول:

وهذه جملة سيأتي إن شاء الله تفصيلُها، وبيانُ أن كل مَنْ أثبت ما أثبته الرسول ونفي ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح، كما كان أولى بالمنقول الصحيح، وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضا صريح المعقول، وكان أولى بمن قال الله فيه ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1].

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.

فإن قيل: قول القائلين «إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريق طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث» للمنازعين فيه مقامان:

أحدهما: منع هذه المقدمة فإنه من المعروف أن كثيرا من النُّفاة يقول: إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل، وإنه استدل على حدوث الكوكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة، والحركة هي التغير، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث، لأنه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادثُ فهو متغير، فيجب أن يكون محدثا؛ فهذه الطريق التي سلكناها في طريقة إبراهيم الخليل، وهذا مما ذكره خلق من النفاة، مثل بشر المَرِيسي[1] وأمثاله، ومثل ابن عقيل وأبي حامد [والرازي] وخلق غير هؤلاء.

دعواهم أن في القرآن دلالة على انه ليس بجسم:

وأيضاً فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم، لأنه أحد، والأحد: الذي لا ينقسم، وهو واحد، والواحد: الذي لا ينقسم، وهو صمد، والصمد: الذي لا جوف له، فلا يتخلله غيره، والجسم يتخلله غيره، ولأنه سبحانه قد قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شيء﴾[2] والأجسام متماثلة، فلو كان جسما لكان له مثل، وإذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم، وبعضهم يقول: نفي لوازم الجسم، وليس بجيد، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم، ولكن يلزم من نفيِهِ نفيُه، بخلاف ملزمات الجسم، فإنه يجب من نفيها نفي الجسم، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسما. [ثم مَنْ نفي العلوّ أو المباينة يقول: العلم

(١) هو بشر بن غياث المريسي، قال ابن حجر في لسان الميزان: مبتدع ضال لا ينبغي أن يروى عنه ولا كرامة، تفقه على أبي يوسف فبرع، وأتقن علم الكلام، ثم جرد القول بخلق القرآن، وناظر عليه، ولم يدرك الجهم بن صفوان، إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها، وكان أبوه يهوديا، مات بشر سنة ٢١٨، ومريس بفتح الميم وكسر الراء مخففاً: قرية بالصعيد.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١١.

يستلزم كونه جسما] ومَنْ نفي الصفات الخبرية يقول: إثباتها يستلزم التجسيم، ومن نفي الصفات مطلقا قال: ثبوتها يستلزم التجسيم.

وأيضاً فالتجسيم نفي؛ لأنه يقتضي القسمة والتركيب فيجب نفي كل تركيب؛ فيجب نفي كونه مركبا من الوجود والماهية، ومن الجنس والفصل، ومن المادة والصورة، ومن الجواهر الفردة، ومن الذات والصفات. وهذه الخمسة هي التي يسميها نُفَاة الصفات من متأخري الفلاسفة تركيبا.

والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور، والرسل نفت ذلك، وبينت الطريقَ العقلي المنافي لذلك، وهو نفي التشبيه تارة، وإثبات حدوث كل متغير تارة.

استدلال ابن سينا وأتباعه والرازي بالأفول على الإمكان:

ثم إنه قال هؤلاء: إن الأفول هو الحدوث، والأفول هو التغير، فبنى ابنُ سينا وأتباعه من الدُّهْرية على هذا وقالوا: ماسوى الله ممكن، وكل ممكن فهو آفل، فالآفل لا يكون واجب الوجود، وجعل الرازي في تفسيره هذا الهذيانَ[1] ويقول هو وغيره: كل آفل متغير، وكل متغير ممكن، فيستدلون بالتغير على الإمكان، كما استدل الأكثرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث، وكل من هؤلاء يقول: هذه طريقة الخليل.

المقام الثاني: أن يقال: نحن نسلم أن الأنبياء لم يَدْعُوا الناسَ بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم، وهذا قول محققي طوائف النفاة وأئمتهم، فإنهم يعلمون ويقولون: إن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء، وإن الأنبياء لم يَدُلُّوا على ذلك، لا نصا ولا ظاهرا، ويقولون: إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا، لكن قالوا: إذا كان العقل دل على النفي لم يمكنا إبطال مدلول العقل، ثم يقول المتكلمون من

(١) قوله «هذا الهذيان» مفعول أول لجعل، و«في تفسيره» في موضع المفعول الثاني.

الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا[1]: إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسله بهذه الطريق، ويقولون: إنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع والعلم بأنه قادر حي عالم، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق، كما يذكر ذلك أئمتهم وحُذَّاقهم، حتى متأخروهم كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الـجُوَيْني، والقاضي أبي يعلى، وغيرهم، فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ما قلناه من أن الرسول أحَالَ الناسَ في معرفة الله على العقل، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم في نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسلك التأويل، ويكون القصد بإنزال المتشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض، ويكون المقصود إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها، ويقول مَلاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم: المقصود خطابُ الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم، وأن الـمَعَاد فيه لَذَّاتٌ جسمانية، وإن كان هذا لا حقيقة له، ثم إما أن يقال: إن الأنبياء لم يعلموا ذلك، وإما أن يقال: علموه ولم يبينوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة.

قيل في الجواب: أما مَنْ سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه:

إثبات معارضة السمع للسمع

أحدها: أن يقال: فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر، وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل، وحينئذ فلا تحتاجون أن تبنوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذي ابتدعتموه، وجعلتم فيه آراء الرجال مقدَّمة على ما أنزل الله وبعَثَ به رسلَه، وفتحتم بابا لكل طائفة، بل لكل شخص: أن يُقَدِّم ما رآه بمعقوله على

(١) يظهر أن كلمة «الذين قالوا» زائدة.

ما ثبت عن الله ورسوله، بل قررتم بهذا أن أحداً لا يثق بشيء يخبر به الله ورسوله، إذ جاز أن يكون له مُعَارض عقلي لم يعلمه المخبر، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين، وإنما كان بعضهم يُبْطِنه سرا، وإنما ظهر لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل.

إثبات أن الرسول لم يدع الناس بهذه الطريق

الوجه الثاني: أن يقال: كل مَنْ له أدنى معرفة بما جاء به النبي ﷺ يعلم بالاضطرار أن النبي ﷺ لم يَدْعُ الناسَ بهذه الطريق طريقة الأعراض، ولا نفي الصفات أصلا، لا نصا ولا ظاهرا، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا، بل ولا نفي الجسم الاصطلاحي، ولا ما يرادفه من الألفاظ، ولا ذكر أن الحوادث يمتنع دوامُها في الماضي والمستقبل أو في الماضي لا نصا ولا ظاهرا، ولا أن الرب صار الفعل ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا، ولا أنه صار الكلام ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبه وبغضه ونحو ذلك أمور مخلوقة بائنة عنه، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء، لا نصا ولا ظاهرا، بل عِلْمُ الناس خاصتِهم وعامتهم بأن النبي ﷺ لم يذكر ذلك أظهرُ من علمهم بأنه لم يَحُجَّ بعد الهجرة إلا حجة واحدة، وأن القرآن لم يعارضه أحد، وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار، وأنه لم يكن يؤذَّن له في العيدين والكسوف والاستسقاء، وأنه لم يَرْضَ بدين الكفار، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط، وأنه لم يسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به لا أهل الصُفَّة ولا غيرهم، وأنه لم يكن يؤذن بمكة، ولا كان بمكة أهل صُفَّة ولا كان بالمدينة أهل صفة قبل أن يهاجر إلى المدينة، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دُفّ، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب، وأنه لم يكن يقتل كل من سَرَق أو

قذف أو شرب، وأنه لم يكن يصلي الخمس إذا كان صحيحا إلا بالمسلمين، لم يكن يصلي الفرض وحده، ولا في الغيب، وأنه لم يحجب في الهواء قط، وأنه لم يقل رأيت ربي في اليقظة لا ليلة المعراج ولا غيرها، ولم يقل: إن الله ينزل عشية عرفة إلى الأرض، وإنما قال «إنه ينزل إلى السماء الدنيا عشية عرفة فيباهي الملائكة بالحجاج» ولا قال: إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض، وإنما قال «ينزل إلى سماء الدنيا» وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علما ضروريا أنه لم يكن، ومن روى ذلك عنه وأخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم. وحينئذ فمن استدل بهذه الطريق أو أخبر الأمة بمثل قول نُفَاة الصفات كان كذبه معلوما بالاضطرار أبلغ مما يعلم كذب من ادعى [عليه] هذه الأمور المنتفية عنه وأضعافها. وهذا مما يعلمه مَنْ له أدنى خبرة بأحوال الرسل، فضلا عن المتوسطين، فضلا عن الوارثين له، العالمين بأقواله وأفعاله.

ما استشهد به المعارضون من اقوال الأنبياء

الوجه الثالث: أن يقال: جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها، من وجوه متعددة، وذلك معلوم يقينا، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم، وهو مذهب أهل الإثبات، وهكذا عامة ما يحتج به أهل الباطل من الحجج، لا سيما السمعية، فإنها إنما تدل على نقيض قولكم.

قصة ابراهيم الخليل

وأما قصة ابراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفـول ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسود والتبيض، ولا هو التغير؛ فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلا، ولا أنه أَفَلَ، لا يقال للمصلي أو

الماشي إنه آفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة، كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفول، ولا يقال للشمس إذا اصفرت: إنها أفلت، وإنما يقال «أفلت» إذ ذا غابت واحتجبت وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن آفلا بمعنى غائب، وقد أفَلَتِ الشمس تأفِلُ وتأفُلُ أفُولاً: أي غابت. ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما ﴿رَأَى كَوكَباً قالَ: هَذَا ربِّي، فَلَمَا أفَل قالَ: لاَ أُحِبُّ الآفِلِين، فَلَمَا رَأى القَمَرَ بازِغاً قالَ: هَذَا ربِي، فَلَما أَفَلَ قالَ: لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي ربِّي لأكُونَنَّ مِنَ القَوم الضَّالِين، فَلَمَّا رَأى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ: هَذَا ربِّي، هَذَا أكْبَرُ، فَلَما أفَلَتْ قالَ: يا قَوْمِ إنِّي برِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ، إنّي وجَّهْتُ وجْهِي للَّذي فَطَرَ السَّمَواتِ والأرْضَ﴾[1].

ومعلوم أنه لما بَزَغَ القمرُ والشمسُ كان في بزوغه متحركا، وهو الذي يسمونه تغيرا، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا، وليس مراد الخليل بقوله «هذا ربي» رب العالمين، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود، الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده، ولا اعتقد هذا أحد يُعرف قوله، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام، ويقرون بالصانع.

ولهذا قال الخليل ﴿أفَرَأيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تعْبُدُون، أنتُمْ وآباؤكُمُ الأقْدَمُون، فإنَّهُم عدُوٌّ لي إلاَّ ربَّ العَالِمينَ﴾[2] وقال ﴿إنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعَبُدُون؟ إلاَّ الذي فَطَرَني فإنَّهُ سَيَهْدِين، وجَعَلَهَا كَلِمة باقِيةً في عَقِبِهِ لَعَلَّهُم يَرْجِعُونَ﴾[3] فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر رباً يعبدونه ويتقربون إليه، كما هو عبادة عُباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب، وهذا مذهب مشهور، ما زال عليه طوائف من المشركين إلى اليوم، وهو الذي صنف فيه الرازي «السر المكتوم» وغيره من المصنفات

---

(١) سورة الإنعام، الآيات: ٧٦ ـ ٧٩.
(٢) سورة الشعراء، الآيات: ٧٥ ـ ٧٧.
(٣) سورة الزخرف، الآيات: ٢٦ ـ ٢٨.

فإن قال المنازعون: بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين.

قيل: فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم؛ لأنه حينئذ يكون مقراً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً منتقلا من مكان إلى مكان، متغيراً، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده، وإنما جعل المنافي لذلك أفوله، وهو مغيبه، فتبين أن قصة الخليل إلى أن تكون حجةً عليهم أقربُ من أن تكون حجة لهم، ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه.

فساد قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان، وجعل كل ما سوى الله آفلاً، بمعنى كونه قديماً أزلياً، حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة، وأن أفولها وصف لازم لها، إذ هو كونها ممكنة، والإمكان لازم لها، فهذا ـ مع كونه افتراء على اللغة والقرآن ـ افتراء ظاهراً يعرفه كل أحد، كما افترى غير ذلك من تسمية القديم الأزلي محدثاً، وتسميته مصنوعاً، فقصة الخليل حجة عليه، فإنه لما رأى القمر بازغاً قال «هذا ربي» ولما رأى الشمس بازغة قال «هذا ربي، فلما أفلت قال: لا أحب الآفلين» فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلا، فكون الشمس والقمر والكوكب وكل ما سوى الله ممكناً هو وصف لازم له، لا يحدث له بعد أن لم يكن، وهم يقولون: إمكانه له من ذاته، ووجوده من غيره، بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود، ولو قال: فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال لا أحب الموجودين والمخلوقين، كان هذا قبيحاً متناقضاً، إذ لم يزل كذلك، فكيف إذا قال: فلما صارت ممكنة، وهي لم تزل ممكنة، وأيضاً فهي من حين بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمتنع عدمها، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم.

قضية «كل متحرك محدث أو كل متحرك ممكن»

وأما قول القائل «كل متحرك محدث، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم» فهذه المقدمة ليست ضرورة فِطْرية باتفاق العقلاء، بل مَنْ يدعي صحة ذلك يقول: إنه لا يعلم إلا بالنظر الخفي، ومَنْ ينازع في ذلك يقول: إنها باطلة عقلا وسمعاً، ويمثل من مثل بها في أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه، وهو نفسه يقدح فيها في عامة كتبه.

وأما قوله «كل متغير محدث أو ممكن» فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة، مثل استحالة الصحيح إلى المرض، والعادل إلى الظلم، والصديق إلى العداوة، فإنه يحتاج في إثبات هذه الكلية إلى دليل. وإن أراد بالتغير معنى الحركة، أو قيام الحوادث مطلقاً، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة، ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيراً، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل على دعواه.

رد استدلالهم على نفي الصفات

وأما استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله واحداً أحداً، على نفي الصفات الذي بَنَوْه على نفي التجسيم. فيقال لهم: ليس في كلام العرب، بل ولا عامة أهل اللغات، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً، ولا تسمى أحداً، في النفي والإثبات، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً، حيث أطلقوا ذلك، ووحيداً، قال تعالى ﴿ذَرْني ومَنْ خَلَقْتُ وَحيداً﴾[1] وهو الوليد بن المغيرة، وقال تعالى ﴿فَإنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْن فَلَهُنَّ ثُلثا ما تَرَكَ، وَإن كَانَتْ واحِدَةً فَلَها النِصْفُ﴾[2] فسماها واحدة، وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات، بل جسم حامل للأعراض، وقال تعالى ﴿وَإنْ أَحَدٌ مِنَ المشركِينَ اسْتَجَارَكَ فأجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلاَمَ

---

(١) سورة المدثر، الآية: ١١.

(٢) سورة النساء، الآية، ١١.

الله﴾[١] وقال: ﴿قَالَتْ إحْداهُما يا أبتِ اسْتأجِرْهُ﴾[٢] وقال تعالى ﴿أن تَضِلَّ إحْدَاهُما فَتُذَكِّر إحداهما الأخْرَى﴾[٣] وقال تعالى ﴿فإنْ بَغَتْ إحدَاهُما عَلَى الأُخرَى﴾[٤] وقال ﴿وَلَم يَكُن لَهُ كفُواً أحَد﴾[٥] وقال ﴿قُلْ إنِّي لنْ يُجيرِني مِنَ اللهِ أحدٌ﴾[٦] وقال ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عمَلاً صَالِحاً وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبادَة رَبِهِ أحَداً﴾[٧] قال تعالى ﴿وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[٨] فإن كان لفظ الأحد لا يقال على ما قامت به الصفات، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم مَنْ يدخل في لفظ أحد، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي إنه أحد، فإذا قيل: ﴿لَمْ يكُنْ لَهُ كُفُواً أحَد﴾ لم يكن هذا نفياً لمكافأة الرب إلا عمن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفؤاً لله، وكذلك قوله ﴿وَلاَ أُشْرِك بِرَبِّي أَحَداً﴾[٩] ﴿وَلاَ يُشْرِكُ بِعِبَادةِ ربِهِ أَحَداً﴾ فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم، وكل مخلوق جسم منقسم، لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد، فيكون التقدير ولا أشرك به ما لم يوجد، ولا يشرك بربه ما لا يوجد، وإذا كان المراد النفي العام وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل في مسمى أحد، ويقال: إنه أحد الرجلين، ويقال للأنثى: إحدى المرأتين، ويقال للمرأة: واحدة، وللرجل: واحد، ووحيد؛ علم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات، بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم، بل ليس في

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦.
(٢) سورة القصص، الاية: ٢٦.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٤) سورة الحجرات، الآية ٩.
(٥) سورة الإخلاص، الآية: ٤.
(٦) سورة الجن، الآية: ٢٢.
(٧) سورة الكهف، الآية: ١١٠.
(٨) سورة الكهف، الآية: ٤٩.
(٩) سورة الكهف، الآية: ٣٨.

كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسما، فكيف يقال: لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض الذي أخرجوه منه الوجودي دون النقيض الذي خصوه به وهو العدم؟ وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا؟.

كلمة «الصمد» تدل على إثبات الصفات لا على نفيها

وكذلك اسمه «الصمد» ليس في قول الصحابة «إنه الذي لا جوف له» ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات، بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسوطة في غير هذا الموضع.

وكذلك قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيْرُ﴾ [١] وقوله ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِياً﴾ [٢] ونحو ذلك، فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسما بوجه من الوجوه.

لم ينزل القرآن بلغة من قال «الأجسام متماثلة»

وأما احتجاجهم بقولهم «الأجسام متماثلة» فهذا ـ إن كان حقاً ـ فهو تماثل يعلم بالعقل، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ «المثل» على كل جسم ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول: إن السماء مثل الأرض، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال، والجبال مثل البحار، والبحار مثل التراب، والتراب مثل الهواء، والهواء مثل الماء، والماء مثل النار، والنار مثل الشمس، والشمس مثل الإنسان، والإنسان مثل الفرس والحمار، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان، والرمان مثل الذهب والفضة، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم، ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعَرْض والعُمْق أنه مثل الآخر، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.　　(٢) سورة مريم، الآية: ٦٥.

الفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر، بل اللغة التي نزل بها القرآنِ تبين أن الإنسانين - مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحاك، باريء البَشَرة - قد لا يكون أحدهما مثل الآخر، كما قال تعالى ﴿وَإِنْ تَتَولَّوا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُم، ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾[1] أي أمثال المخاطبين، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه. فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للانسان، بل مماثل لكل حيوان، بل مماثل لكل جسم نام حساس، بل مماثل لكل جسم مولد عنصري، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي؟ والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه وهم قريش خاصة، ثم العرب عامة، لم ينزل القرآن بلغة من قال «الأجسام متماثلة» حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء، هذا لو كان ما قالوه صحيحاً في العقل، فكيف وهو باطل في العقل؟ كما بسطناه في موضع آخر، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض قولهم، لا ما يعاضده، وكذلك الكفء، قال حسان بن ثابت:

أتَهْجُوهُ، ولستَ لـه بكُفءٍ؟ فشرُّكُما لخيركـما الفـداء

فقد نفى أن يكون الكفء لمحمد، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق، ولكن النصوص الإلهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء في شيء من الأشياء، ولا مثل له في أمر من الأمور، ولا نِدَّ له في أمر من الأمور، عُلم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات، ولا فعل من الأفعال، ولا حق من الحقوق. وذلك لا ينفي كونه متصفاً بصفات الكمال، فإذا قيل «هو حي، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور» كان ما دل عليه السمع مطابقاً لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر من الأمور. وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قَدْر بمجرد ذلك يكون مماثلا لما له حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعاً،

(١) سورة محمد، الآية: ٣٨.

فليس في لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ المثل على مثل هذا، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلا لكل موصوف، أو كل ما له حقيقة مماثلا لكل ما له حقيقة، وكل ما له قدر مماثلا لكل ما له قدر، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود، وهذا ـ مع أنه في غاية الفساد والتناقض ـ لا يقوله عاقل، فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء، فلا يبقى شيئان مختلفان غير متماثلين قط، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه، وذلك مناقض للسمع والعقل؛ فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل.

فساد قول المعترضين بأن في القرآن ما يدل على طريقهم:

الجواب الرابع: أن يقال: فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم، فتلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء، بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخر ليس في القرآن ما يدل عليها البتة، فإذا قدر أن الأفول هو الحركة، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها؟ وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟ وأين في القرآن امتناع حوادث لا أوّل لها؟ بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام، أو من المادة والصورة، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد؟ بل أين في القرآن أو لغة العرب، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أوكل ما له مقدار فهو جسم؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو مثل له في الحقيقة؟ ولفظ الجسم في القرآن مذكور في قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسطَةً فِي العِلْمِ وَالجِسْمِ﴾ [1] وفي قوله ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُم تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُم﴾ [2] وقد قال أهل

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٧.   (٢) سورة المنافقون، الآية: ٤.

اللغة: إن الجسم هو البدن، قال الجوهري في صحاحه: قال أبو زيد: الجسم الجسد، وكذلك الجُسمان والجُثمان، قال: وقال الأصمعي: الجسم والجسمان الجسد. ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ «الجسم» من هذا المعنى الخاص إلى ما هو أعم منه، فسموا الهواء ولهيب النار وغير ذلك جسماً، وهذا لا تسميه العرب جسماً، كما لا تسميه جسداً ولا بدناً. ثم قد يراد بالجسم نفي الجسد القائم بنفسه، وقد يراد به غلظه، كما يقال: لهذا الثوب جسم. وكذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا، وتارة هذا. ويفرقون بين الجسم التعليمي المجرد عن المحل الذي يسمى المادة والهَيُولَى وبين الجسم الطبيعي الموجود. وهذا مبسوط في موضع آخر. والمقصود هنا أنه لو قُدِّر أن الدليل يفتقر إلى مقدمات، ولم يذكر القرآن إلا واحدة، لم يكن قد ذكر الدليل، إلا أن تكون البواقي واضحات لا تفتقر إلى مقدمات خفية، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدمات ما يحتاج إليه، دون ما لا يحتاج إليه. ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة، وأن الحوادث لا أول لها ـ مِنْ أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية، لو كان حقاً، وهذا ليس في القرآن.

زعم أن استلزام الأجسام للحوادث ظاهر:

فان قيل: بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر، فإنه لا بد للجسم من الحوادث، وكون الحوادث لا أول لها ظاهر، بل هذا معلوم بالضرورة، كما ادعى ذلك كثير من نُظَّار المتكلمين، وقالوا: نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث، أما ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث، فإن ما لم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها، بل إما معها وإما بعدها، وما لم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثاً، فإنه لو لم يكن حادثاً لكان متقدماً على الحوادث، فكان خالياً منها وسابقاً عليها.

الرد على هذا الزعم:

قيل: مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلطِ كثيرٍ من الناس، فإنها تكون لفظاً مجملاً يتناول حقاً وباطلاً، وأحد نوعيها معلوم صادق، والآخر ليس كذلك؛ فيلتبس المعلوم منها بغير المعلوم، كما في لفظ «الحادث» و «الممكن» و «المتحيز» و «الجسم» و «الجهة» و «الحركة» و «التركيب» وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التي كثر فيها نزاعهم، وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعاً مختلف: إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع؛ فإذا فسر المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد؛ فإذا قال القائل: نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو منها فهو حادث، فقد صدق فيما فهمه من هذا اللفظ، وليس ذلك من محل النزاع، كلفظ القديم إذا قال قائل «القرآن قديم» وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة، وهو القديم في اللغة، أو أراد أنه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن، فإن هذا مما لا نزاع فيه، وكذلك إذا قال «غير مخلوق» وأراد به أن غير مكذوب، فإن هذا مما لا يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسل، وذلك أن القائل إذا قال: «ما لا يسبق الحوادث فهو حادث» فله معنيان: أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المعينة أو المحصورة، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء؛ فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ما له ابتداء، واحداً كان أو عدداً، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يَخْلُ من هذا لا يكون قبله، بل لا يكون إلا معه أو بعده، فيكون حادثاً. وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان. وليس هذا مورد النزاع، ولكن مورد النزاع هو: ما لم يَخْلُ من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة، هل هو حادث؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء لا ابتداء لها ولا انتهاء؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلماً لم يزل متكلماً إذا شاء؟ وتكون كلماته لا نهاية لها ولا ابتداء، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال

لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلما بمشيئته، فلا يكون قد صار متكلما بعد أن لم يكن، ولا يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه، ولا يكون متكلما بغير قدرته ومشيئته، بل يكون متكلما بمشيئته وقدرته، ولم يزل كذلك، ولا يزال كذلك، هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك، وبين من نازعهم في ذلك. والفلاسفة يقولون: إن الفَلَك نفسه قديم أزلي لم يزل متحركا، لكن هذا القول باطل من وجود كثيرة. ومعلوم أن هذا مخالف لقولهم، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب، بخلاف كونه لم يزل متكلما أو لم يزل فاعلا أو قادرا على الفعل؛ فإن هذا مما قد يشكل على كثير من الناس سمعا وعقلا، وأما كون السموات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه، وأما جمهور الفلاسفة مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم، ومع المجوس وغيرهم، ومع أهل الكتاب وغيرهم، فهم متفقون على أن السموات والأرض وما بينها محدث مخلوق بعد أن لم يكن، ولكن تنازعوا في مادة ذلك، هل هي موجودة قبل هذا العالم؟ وهل كان قبله مادة ومدة، أم هو أُبْدِعَ ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة؟ فالذي جاء به القرآن والتوراة، واتفق عليه سلفُ الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب: أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله، كما أخبر في القرآن أنه ﴿اسْتَوَى إلى السَّمَاء وَهِي دُخَانٌ﴾[1] أي بخار ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهَا﴾ وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء، كما قال تعالى ﴿وَهُوَ الَّذي خَلَقَ السَمَوَاتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أيَّامٍ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الماءِ﴾[2] وخلق ذلك في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، والشمس والقمر هما من السموات والأرض، وحركتهما بعد خلقهما، والزمان

(١) سورة فصلت، الآية: ١١.　　(٢) سورة هود، الآية: ٧.

المقدر بحركتها - وهو الليل والنهار التابعان لحركتها - إنما حدث بعد خلقها، وقد أخبر الله أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام؛ فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون: إن هذا العالم مخلوق محدث، وله مادة متقدمة عليه، لكن حكي عن بعضهم أن تلك المادة المعينة قديمة أزلية. وهذا أيضاً باطل، كما قد بسط في غير هذا الموضع، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول: إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع.

فإن قيل: إبطال حوادث لا أوّل لها قد دل عليه قوله تعالى ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[1] وقوله ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[2].

قيل: هذا لو كان حقاً لكان دلالة خفية لا يصلح أن يُحَال عليها، كنَفْي ما دل على الصفات؛ فإن تلك نصوص كثيرة جلية، وهذا - لو قدر أنه دليل صحيح - فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقاً، مثل أن يقال: هذا يستلزم بطلان حوداث لا أوّل لها، وذلك يستلزم حدوث الجسم، لأن الجسم لو كان قديماً للزم حوادث لا بداية لها، لأن الجسم يستلزم الحوادث، فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض، ثم يقال بعد هذا: وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسما، وهذه المقدمة تناقَضَ فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى، فكيف وقوله ﴿وَأَحْصَى كُل شَيء عَدَدَا﴾ لا يدل على ذلك؟ فإنه سبحانه قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وقال ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[3] فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود؛ فقد أحصى المستقبل المعدوم، كما أحصى الماضي الذي وجد، ثم عدم، ولفظ «الإحصاء» لا يفرق بين هذا وبين هذا، فإن كان الإحصاء يتناول ما لا يتناهي جملة فلا حجة في الآية، وإن قيل: بل أحصى المستقبل

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٨.

(٢) سورة الجِنّ، الآية: ٢٨.

(٣) سورة يسٓ، الآية: ١٢.

تقديره جملة بعد جملة لم يكن في الآية حجة، فإنه يمكن أن يقال في الماضي كذلك.

ومسألة تناول العلم لما لا يتناهي مسألة مشكلة على القولين، ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته.

تحديد معنى حدوث العالم عند الأنبياء:

ومما يشبه هذا إذا قيل: العالم حادث أم ليس بحادث؟ والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ما سوى الله، فإن هذه العبارة لها معنى في الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم، ولها معنى في عرف المتكلمين، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثاً.

فالذي يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى الله مخلوق، حادث، كائن بعد أن لم يكن، وأن الله وحده هو القديم الأزلي، ليس معه شيء قديم تقدمه، بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن، فهو المختص بالقدم، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية، وكل ما سواه محدث مخلوق مربوب عبد له. وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم.

والمعنى الثاني أن يقال: لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضي ذلك، مثل أن يقال: إن كونه لم يزل متكلما بمشيئته أو فاعلا بمشيئته، بل لم يزل قادر: هو ممتنع، وإنه يمتنع وجود حوادث لا أوّل لها، فهذا المعنى هو الذي يعنيه أهل الكلام من الجَهْمية والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم، وقد يحكونه عن أهل الملل، وهو بهذا المعنى لا يوجد لا في القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء، لا التوراة ولا غيرها،

ولا في حديث ثابت عن النبي ﷺ، ولا يعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

قول ارسطو بقدم العالم:

والمعنى الثالث: الذي أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله، قالوا: نقول العالم محدَث، أي معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته، فلم يزل معها، وسموا هذا الحدوث الذاتي، وغيره الحدوث الزماني، والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يُعْرَف عن أحد من أهل اللغات، لا العرب ولا غيرهم، إلا مِنْ هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم، ولا أمة من الأمم العظيمة، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس، بحيث كان أهل مدينة على هذا القول، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة في الناس، وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة المليين، كابن سينا وأمثاله، وقد يحكون هذا القول عن أرسطو، وقولُه الذي في كتبه: إن العالم قديم، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه، وقيل: إنه محدث، ولم يُثْبِتْ في كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته، وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها، ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها، كما جعلها الفارابي وغيره، ثم جعلها بعضُ الناس آمرة للفلك بالحركة، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لا شعور له ولا قصد، وجعلوه مدبِّرا بهذا الاعتبار، كما فعل ابن رشد وابن سينا، جعلوه موجبا بالذات لما سواه، وجعلوا ما سواه ممكنا.

نفي الجسمية عن الله لا يدل على نفي صفاته:

الوجه الخامس ـ أن يقال: غاية ما يدل عليه السمع ـ إن دل ـ على أن الله ليس بجسم، وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم، وينفيه بعضهم، ويتوقف فيه بعضهم، ويفصل القول فيه بعضهم.

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي، فنقول: ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقائص، فإن من نفى شيئاً من الصفات لكون إثباته تجسيماً وتشبيهاً يقول له المثبت: قولي فيما أثبته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبته من ذلك، فإن تنازعا في الصفات الخبرية، أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك، وقال له: هذا يستلزم التجسيم والتشبيه؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم، قال له المثبت: لا يعقل ما له حياة وعلم قدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات، وتقول: الموصوف بها ليس بجسم؛ جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم؛ فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم.

فإن قال له: هذه معان وتلك أبعاض.

قال له: الرضا والغضب والحب والبغض معان، واليد والوجه ـ وإن كان بعضا ـ فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم؛ فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ومحلها ليس بجسم جاز لي إثبات هذه مع أنها ليست أبعاضا.

فإن قال نافي الصفات: أنا لا أثبت شيئاً منها.

قال له: أنت أبهمت الأسماء، فأنت تقول: هو حي عليم قدير، ولا تعقل حيا عليما قديراً إلا جسما، وتقول: إنه هو ليس بجسم؛ فإذا جاز لك أن تثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم، مع أن هذا ليس معقولا لك؛ جاز لي أن أثبت موصوفا بهذه الصفات، وإن كان هذا غير معقول لي.

نفي الملحد للأسماء والصفات والرد عليه:

فإن قال الملحد: أنا أنفي الأسماء والصفات

قيل له: إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع له صانع فاعله، أو تقول: إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع، فإن قلت بالأول فصانعه، إن قلت: هو جسم وقعت فيما نفيته، وإن قلت: ليس بجسم؛ فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم، وهذا لا يعقل في الشاهد، فإذا أثبت خالقا فاعلا ليس بجسم، وأنت لا تعرف فاعلا إلا جسما؛ كان لمنازعك أن يقول: هو حي عليم ليس بجسم، وإن كان لا يعرف حياً عليما إلا جسما، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه. وإن قال الملحد: بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غني عن الصانع، فقد أثبت واجباً بنفسه قديماً أزلياً هو جسم، حامل الأعراض، متحيز في الجهات، تقوم به الأكوان، وتحله الحوادث والحركات، وله أبعاض وأجزاء، فكان ما فرّ منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جَحْدَ الخالق، وتكذيبَ رسله، ومخالفة صريح المعقول، والضلال المبين الذي هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين.

فقد تبين أن قول مَنْ نفى الصفات أو شيئاً منها لأن إثباتها تجسيم قولٌ لا يمكن أحداً أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب على شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم، لأنه لا بد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه، وإذا كان اللازم في الموضعين واحداً، وما أجاب هو به أمكن المنازع له أن يجيب بمثله، لم يمكنه أن يثبت شيئاً وينفي شيئاً على هذا التقدير؛ وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم نفاه؛ فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لا يسمن ولا يغني من جوع.

الأدلة على فساد قول القائلين بأن السمع يدل على إثبات الصفات

وأما الجواب لأهل المقام الثاني ـ وهم محققو النفاة الذين يقولون: السمع لم يدل إلا على الإثبات، ولكن العقل دل على النفي ـ فجوابهم من وجوه:

أحدها ـ أن يقال: نحن في هذا المقام مقصودنا أن العقل الذي به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع، وقد تبين أن الأنبياء لم يَدْعُوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي، طريقة الأعراض، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق؛ وحينئذ فإذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلاً في السمع، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذي عرفت به صحته، وهذا هو المطلوب. وإذا قلتم: نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق، أو قلتم: لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق. قيل لكم: أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالكم وجهلكم بالطرق التي دعت بها الأنبياء أتباعهم، وإذا كنتم لا تعرفون تلك الطرق فأنتم جهال بطرق الأنبياء، وبما بينوا به إثبات الصانع وتصديق رسله، فلا يجوز لكم حينئذ أن تقولوا: إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم. وأما إذا قلتم: لا يمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه، ونفي لا يمكنكم معرفته، فمن أين تعرفون أن جميع بني آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها ولزومها للجسم، وامتناع حوادث لا أول لها، أو نحو هذا الطريق؟ وهل الإقدام على هذا النفي إلا من قول من هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته، والأسباب التي بها يعرف الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته، والأسباب التي بها يعرف الناس ما لم يعرفوه، وهذا النفي قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم، وهذه حاله، وهذا النفي عمدة هؤلاء.

صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي العقلي

الوجه الثاني ـ أن يقال لهم: بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي، كما أقر بذلك جمهور النظار، حتى إن مسألة حدوث

العالم اعترف بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين، حتى إن موسى بن ميمون صاحب «دلالة الحائرين» وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها، حتى الرازي وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية، فضلا عن وجوب كونها عقلية، فضلا عن كونها أصلا للسمع، فضلا عن كونها لا أصل للسمع سواها.

وأيضاً فقد اعترف أئمة النظر بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفي الجسم ولا نفي الصفات.

الوجه الثالث: إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمم لا يحصى عدَدهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه، وظهر من أقوالهم وأفعالهم ما يدل على أنهم عالمون بصدق الرسول، متيقنون لذلك، لا يرتابون فيه، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أضعاف أي تواتر قدّر، فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطئوا على هذا الإخبار الذي يخبرون به عن أنفسهم - عُلم قطعا أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفي شيء من الصفات.

الوجه الرابع: أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء، وفساد طرقها التي جعلها أصحابها براهين عقلية، كما سيأتي إن شاء الله.

الوجه الخامس: أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها بل العلوم الفطرية الضرورية، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع، لا تخالف شيئاً من السمع، وهذا - ولله الحمد - قد اعتبرتُه فيما ذكره عامة الطوائف، فوجدتُ كل طائفة من طوائف النظار أهل العقليات لا يذكر أحد منهم في مسألة مّا دليلا

صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسل، بل يوافقه، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو وأتباعه: ما يذكرونه من دليل صحيح عقلي، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل، بل يوافقه، وكذلك سائر طوائف النظار من أهل النفي والإثبات، لا يذكرون دليلا عقلياً في مسألة إلا والصحيح منه موافق لا مخالف، وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفاً لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل، كما نذكره إن شاء الله في موضعه، ونبين أن مَنْ خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى ﴿كُلَّما أُلْقِي فِيها فَوْجٌ سألَهم خَزنتُها: أَلَمْ يأْتِكم نَذيرٌ؟ قالُوا: بَلَى، قَدْ جاءَنَا نَذيرٌ، فكَذَبْنا وقُلْنا: مَا نَزَّلَ اللهُ مِن شَيءٍ، إنْ أَنْتُم إلاَّ في ضَلالٍ كبيْرٍ، وَقَالُوا: لوْ كُنَّا نَسْمعُ اوْ نَعْقِلُ ما كُنا في أَصْحابِ السَّعْيرِ، فَاعْتَرفُوا بِذَنبِهِم، فَسُحْقاً لأصْحابِ السَّعيرِ﴾[1].

ثم نذكر وجوها أخر لبيان فساد هذا الأصل الذي يتوسَّلُ به أهلُ الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول:

الوجه الرابع[2] ـ أن يقال: العقل إمـا أن يكون عالما بصدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما أن لا يكون عالما بذلك.

فإن لم يكن عالما امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوماً له، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول، وإن لم يكن المعقول معلوماً له لم يتعارض مجهولان.

وإن كان عالما بصدق الرسول امتنع ـ مع هذا ـ أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر. غايته أن يقول: هذا لم يخبر به، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا، فهل يمكنه ـ مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا ـ أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت

(١) سورة الملك، الآيات: ٨ ـ ١٠.

(٢) كذا، واطراد العدد فيما يأتي، وقد تقدم خمسة أوجه.

المخبر، أم يكون علمه بثبوت مخبره لازما له لزوما ضروريا، كما يلزم سائر العلوم لزوما ضروريا لمقدماتها؟ وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا: لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به، لأن هذا الاعتقاد ينافي ما علمت به أنه صادق؛ كان حقيقة الكلام لا تصدقه في هذا الخبر لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه، ويقول: وعدم تصديقي له فيه هو عين اللازم المحذور، فإذا قيل: لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه كان كما لو قيل: كذبه لئلا يلزم أن تكذبه. فيكون المنهى عنه هو المخوف المحذور من فعل المنهى عنه والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به، فيكون واقعا في المنهي عنه، سواء أطاع أو عصى، ويكون تاركا للمأمور سواء أطاع أو عصى، ويكون وقوعُه في المخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الآمر الذي أمره بتكذيب ما تيقن أن الرسول أخبر به أعْجَل وأسبق منه على تقدير المعصية، والمنهيُّ عنه على هذا التقدير هو التصديق، والمأمور به هو التكذيب، وحينئذ فلا يجوز النهي عنه، سواء كان محذوراً أو لم يكن، فإنه إن لم يكن محذوراً لم يجز أن ينهى عنه، وإن كان محذوراً فلا بد منه على التقديرين؛ فلا فائدة في النهي عنه، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لئلا يُفْضي اليه، فإن من أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمره بالخَلْوة المُفضية إلى الزنا، فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به، بعد علمهم أنه رسول الله؛ لئلا يفضي تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له، بل إذا قيل له: لا تصدقه في هذا، كان هذا أمراً له بما يناقض ما علم به صدقه، فكان أمراً له بما يوجب أن لا يثق بشيء من خبره، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه في خبر جوز ذلك في غيره، ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئاً من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله وباليوم الآخر عند بعضهم لاعتقادهم أن هذه فيها ما يُرَد بتكذيب أو تأويل وما لا يرد، وليس لهم قانون يرجعون اليه في هذا من جهة الرسالة، بل هذا يقول: ما أثبته عقلك فأثبته، وإلا فلا، وهذا

يقول: ما أثبته كشفك فأثبته، وإلا فلا، فصار وجود الرسول ﷺ عندهم كعدمه في المطالب الإلهية وعلم الربوبية، بل وجوده - على قولهم - أضر من عدمه، لأنهم لم يستفيدوا من جهته شيئاً، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به: إما بتكذيب، وإما بتفويض، وإما بتأويل، وقد بسطت هذا في غير هذا الموضع.

فإن قالوا: لا يتصور أن يعلم أنه أخبر بما ينافي العقل، فإنه منزه عن ذلك، وهو ممتنع عليه.

قيل لهم: فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلي للسمع.

فإن قالوا: إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلا أو يكون دليلا ظنيا لتطرق الظن إلى بعض مقدماته: إما في الإسناد، وإما في المتن، كامكان كذب المخبر أو غلطه، وكامكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا.

قيل: إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل باعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل باعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل، وحينئذ فمثلُ هذا - وإن سماه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية، وهو ليس بدليل في نفس الأمر، أو دلالته ظنية - إذا عارض ما هو دليل سمعي يستحق أن يسمى دليلا لصحةِ مقدماته، وكونها معلومة؛ وجب تقديم الدليل السمعي عليه بالضرورة واتفاق العقلاء؛ فقد تبين أنهم بأي شيء فسروا جنس الدليل الذي رجحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجحوه، وهذا لأنهم وضعوا وضعا فاسدا، حيث قدموا ما لا يستحق التقديم لا عقلا ولا سمعا، وتبين بذلك أن تقديم الجنس على الجنس باطل، بل الواجب أن ينظر في عين الدليلين المتعارضين، فيقدم ما هو القطعي منهما والراجح إن كانا ظنيين، سواء كان هو السمعي أو العقلي، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذي هو ذريعة إلى الإلحاد.

الدليل الخامس إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع.

الوجه الخامس: أنه إذا علم صحة السمع، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق، فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع، أو يظن أنه أخبر به، أو لا يعلم ولا يظن.

فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك.

وإن كان مظنونا أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه؛ وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن، لا لكونه معقولاً أو مسموعاً، بل لكونه علماً، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل، وإن كان الذي عارضه من العقل ظنيا فان تكافآ وقف الأمر، وإلا قدم الراجح.

وإن لم يكن في السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ؛ فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال.

الدليل السادس إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع

الوجه السادس ـ أن يقال: إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العِلْم بصدقه موقوفٌ على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا إذا قيل أوْجَهُ من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يُعلمك صدقَ الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم: العقل متولٍ، ولّى الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة، وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودلّ غيره عليه وبين له أنه عالم مفتٍ، ثم اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فاذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مُفْتٍ،

قال له المستفتي: انت لما شهدت أنه مفت، ودللت على ذلك؛ شهدتَ بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال، ثم خالفته باجتهاد واستدلال كنت مخطئا في الاجتهاد والاستدلال الذي به علمت أنه عالم مفت يجب عليك تقليده. هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليه الخطأ فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه.

وكذلك أيضاً إذا علم الناس وشهدوا أن فلاناً خبير بالطب وبالقيافة أو الخرْص، أو تقويم السلع ونحو ذلك، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم، أو أنه أعلم منهم بذلك، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم، وإن قالوا: نحن زكينا هؤلاء بأقوالنا ثبتت أهليتهم، فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدح في الأصل الذي ثبت به قولهم.

كما قال بعض الناس: إن العقل مزكي الشرع ومعدّلـه، فإذا قدم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدّله، فيكون قدحا فيه.

قيل لهم: أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك، وأن قوله في ذلك مقبول دون قولكم، فلو قدمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحا في شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك، إذ يمكن إصابتكم في قولكم: هو أعلم منا، وخطؤكم في قولكم: نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما تنازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا، بل

خطؤكم في هذا أظهر، والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والسباحة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصناعات، وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة، فإذا تنازع هو وذلك الذي هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعلم منه في موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه.

النبوة لا تنال بالاجتهاد.

ومن المعلوم أن مباينة الرسول ﷺ لذوي العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والخرص والتقويم لسائر الناس، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا الى الناس، فإن النبوة لا تُنال بالاجتهاد، كما هو مذهب أهل الملل، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور؛ فالوصول اليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية. وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره ـ كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب، فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودي فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهلات، واستعمالها على وجه مخصوص، مع ما في ذلك من الكلفة والألم، لظنه أن هذا أعلم بهذا مني، وأني إذا صدقته كان ذلك أقربَ إلى حصول الشفاء لي، مع علمه بأن الطبيب يخطىء كثيراً، وأن كثيراً من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب، بل قد يكون استعماله لما يصفه سبباً في هلاكه، ومع هذا يقبل قوله ويقلده، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه، فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة

والتسليم؟ والرسل صادقون مصدقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط، وأن الذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطىء قط بما لم يصب في معارضة له قط؟.

اعتراض على الدليل السادس والرد عليه:

فإن قيل: فالشهود إذا عَدَّلوا شخصاً ثم عاد ذلك المعدَّل فكذبهم كان تصديقه في جرحهم جَرْحاً في طريق تعديله.

قيل: ليس هذا وزان مسألتنا؛ فإن المعدل إما أن يقول: هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم، وإما أن يقول: هم في هذه الشهادة أخطؤا أو كذبوا، فان جرحهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقا، وليس الأمر كذلك، فإن الأدلة الشرعية لا تقدح في جنس الأدلة العقلية، وأما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكيه، وقال: إنهم أخطؤا فيها، فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء، فإن المزكي للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط، ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدله، وفي غير ذلك من الشهادات. وإذا قال المعدَّل المزكي في بعض شهادات معدِّله ومزكيه، قد أخطأ فيها، لم يضره هذا باتفاق العقلاء، بل الشاهد المعدل قد ترد شهادته لكونه خصما، أو ظنينا لعداوة وغيرها، وإن لم يقدح ذلك في سائر شهاداته، فلو تعارضت شهادة المعدل والمعدل وردت شهادة المعدل لكونه خصما أو ظنينا لم يقدح ذلك في شهادة الآخر وعدالته، فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك إلى الخطأ والغلط، لم يكن ذلك قدحا في كل ما يعلمه العقل ولا في شهادته له بأنه صادق مصدوق. ولو قال المعدَّل: إن الذي عدلني كذب في هذه الشهادة المعينة، هذا أيضا ليس نظيرَ تعارضِ العقل والسمع، فان الدلالة السمعية لا تدل على أن أهل المعقول الذين حصلت لهم شبهة خالفوا بها الشرع تعمدوا الكذب في ذلك. وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تتعمد

الكذب، ولكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب.

وأيضا فالشاهد إذا صرح بتكذيب معدّليه لم يكن تكذيب المعدل مَنْ عدله في قضية معينة مستلزما للقَدْح في تعديله، لأنه يقول: كان عَدْلاً حين زكاني، ثم طرأ عليه الفسق، فصار يكذب بعد ذلك، ولا رَيْبَ أن العدول إذا عَدّلوا شخصاً، ثم حدث ما أوجب فسقهم؛ لم يكن ذلك قادحا في تعديلهم الماضي، كما لا يكون قادحا في شهاداتهم.

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه.

وأيضاً فإذا سُلم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال: من المعلوم أن الحاكم إذا سمع جَرْحَ المعدَّل وتكذيبه لمن عدله في بعض ما أخبر به لم يكن هذا مقتضياً لتقديم قول الذين زكوه، بل يجوز أن يكونوا صادقين في تعديله، كاذبين فيما كذبهم فيه، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله، وفي هذا، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله، صادقين في هذا، سواء كانوا متعمدين للكذب أو مخطئين، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر، لاَيَرُدُّ قولَ الذين عدلوه بمجرد معارضته لهم، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم العقل.

الدليل السابع: الممكن هو تقديم الأدلة الشرعية لا العقلية:

الوجه السابع ـ أن يقال: تقديم المعقول على الأدلة الشرعية [ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية] فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله

ما يجهله في وقت آخر. والمسائلُ التي يقال قد تعارض فيها العقل والشرع جميعُها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل كان من العقلاء يقول: إن العقل أثبت، أو أوجب، أو شرع ما يقول الآخر: إن العقل نفاه، أو أحاله، أو مَنَع منه، بل آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العُلوم الضرورية، فيقول هذا: نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر: إنه غير معلوم بالضرورة العقلية، كما يقول أكثر العقلاء: نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي من غير مُعَاينة ومقابلة، ويقول طائفة من العقلاء: إن ذلك ممكن، ويقول أكثر العقلاء: إنا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنعٌ، ويقول طائفة من العقلاء: إن ذلك ممكن، ويقول أكثر العقلاء: إن كون الموصوف عالماً بلا علم قادراً بلا قدرة حيا بلا حياة، ممتنع في ضرورة العقل، وآخرون ينازعون في ذلك. ويقول أكثر العقلاء: إن كون الشيء الواحد أمراً نهياً خبراً ممتنع في ضرورة العقل، وآخرون ينازعون في ذلك. ويقول أكثر العقلاء: إن كون العقل والعاقل والمعقول والعشق والعاشق والمعشوق والوجود [والموجود] والوجوب والعناية أمراً واحداً، هو ممتنع في ضرورة العقل، وآخرون ينازعون في ذلك. ويقول جمهور العقلاء: إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدَث، وإن لفظ الوجود يعمها ويتناولها، وإن هذا معلوم بضرورة العقل، ومن الناس من ينازع في ذلك. ويقول جمهور العقلاء: إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد أمر معلوم بضرورة العقل، ومن الناس من ينازع في ذلك. وجمهور العقلاء يقولون: إثبات موجودين ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا داخلا فيه، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلومُ الفساد بضرور العقل، ومن الناس من نازع في ذلك، وهذا باب واسع.

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه، ولا عليه دليل معلومٌ للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب؛ لوجب أن يُحالَ الناسُ على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه.

الشرع في نفسه صادق والعلم بذلك ممكن ورد الناس اليه ممكن

وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له، لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، وَرَدُّ الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ، فَإِن تَنَازَعْتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ، إِن كُنْتُم تُؤمِنُون بِاللهِ وَاليَومِ الآخِرِ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [1] فأمر الله المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع، وهذا هو الواجب، إذ لو رُدُّوا إلى غير ذلك من عقل الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطراباً، وشكا وارتيابا، ولذلك قال تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [2] فأنزل الله الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء، ولا ريب أن بعض الناس قد يَعْلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقولُ الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

كل ما خالف النصوص الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها

وقد تأملتُ ذلك في عامة ما تنازع الناسُ فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدةً يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القَدَر والنبوات والمَعَاد وغير ذلك، ووجدت ما يُعْلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.　(٢) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يَعلم العقلُ انتفاءه، بل يخبرون بما يَعْجِز العقل عن معرفته.

والكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور في موضعه؛ فإن أدلة نُفَاة الصفات والقَدَر ونحو ذلك، إذا تدبرها العقل الفاضل وأعطاها حقها من النظر العقلي، علم بالعقل فسادَهَا وثبوت نقيضها، كما قد بيناه في غير هذا الموضع.

الدليل الثامن: المسائل التي تعارض في العقل والسمع غير بينة ولا معروفة بصريح العقل

الوجه الثامن ـ أن يقال: المسائل التي يقال: إنه تعارض فيها العقل والسمعُ ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا ﷺ شيئاً من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع.

مثال الأول: حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد

فالأول: مثل حديث عرق الخيل الذي كذَبه بعضُ الناسِ على أصحاب حماد ابن سلمة، وقالوا: إنه كَذَبه بعضُ أهل البدع، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجي، وقالوا: إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث، ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا، وهو الذي يقال في متنه «إنه خلق خيلاً فأجراها، فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق» تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد

الملحدين، وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف عن جمل أَوْرَقَ، ومصافحته للركبان، ومعانقته للمشاة، وأمثال ذلك: هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية.

مثال الثاني الحديث القدسي «عبدي مرضت فلم تعدني الخ»:

والثاني: مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال «يقول الله تعالى: عبدي مَرِضْتُ فلم تعُدْني، فيقول: ربِّ كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمتَ أن عبدي فلاناً مرض، فلو عُدْتَه لوجدتني عنده، عبدي: جُعْتُ فلم تطعمني، فيقول: ربِّ كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جَاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي».

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول: إن دلالة هذا الحديث مخالفة لسمع ولا عقل، إلا مَنْ يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى، ومن قال هذا على الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب، فإن الحديث قد فسره المتكلم به، وبين مراده بياناً زالت به كل شبهة، وبين فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العوَّاد، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَد، بل غير هذا الباب من الأحاديث، كالأحاديث المروية في فضائل الأعمال على وجه المجازفة، كما يروى مرفوعا «أنه مَنْ صلى ركعتين في يوم عاشوراء يقرأ فيهما بكذا وكذا كتب له ثواب سبعين نبيا» ونحو ذلك، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة، فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي ﷺ في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يعلم عن النبي ﷺ حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه، فضلا عن أن يكون نقيضه معلوما بالعقل الصريح المبين لعامة العقلاء، فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين

أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية.

مخالفة اتباع ارسطو له:

فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما يعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه فأن لا يكون فيها ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى، ولكن عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يَحار فيها كثير من العقلاء كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تَقْصُر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين، وإما حَيَارى متهوّكين، وغالبهم يرى أن إمامه أحذق في ذلك منه، ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون من العقليات المعلومة بصريح العقل، فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه. كما ذكر في غير هذا الموضع.

كلام ارسطو وأتباعه والفارابي وابن سينا والسهروردي وابن رشد في الالهيات فيه مخالفة للعقل والنقل:

وأما كلامه وكلام أتباعه كالإسكندر والإفريديوسي وبرقليس وثامسيطوس والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الإلهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يُستقصى وكذلك أتباع رؤس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة، وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ففيها أيضاً من

مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله، كأتباع أبي الهُذَيل العَلاَّف، وأبي إسحاق النظام وأبي القاسم الكعبي وأبي علي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وأمثالهم، وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء، كأتباع حسين النجار وضِرَار بن عمر، ومثل أبي عيسى محمد بن عيسى بن غوث الذي ناظر أحمد بن حنبل ومثل حفص القِرد الذي ناظر الشافعي، وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن كَرَّام، وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم، بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم تجد أحدهم دائما يجد في كلامهم ما يراه هو باطلا، وهو يتوقف في رد ذلك، لاعتقاده أن إمامه أكمل منه عقلا وعلما، ولا تجد أحداً من هؤلاء يقول: إذا تعارض قولي وقول متبوعي قدمت قولي مطلقاً، لكنه إذا تبين له أحيانا الحق في نقيض قول متبوعه وأن نقيضه أرجح منه قدَّمه، لاعتقاده أن الخطأ جائز عليه، فكيف يجوز أن يقال: إن في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شيء مما أخبر به النبي ﷺ قدم رأيه على نص الرسول ﷺ في أنباء الغيب التي ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه، بدون الاستهداء بهدى الله والاستضاءة بنور الله الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه، مع علم كل أحد بقصوره وتقصيره في هذا الباب، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب؟

النصوص الثابتة لم يعارضها قط معقول صريح:

ففي الجملة: النصوصُ الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول [بَيِّنٌ] قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق.

بل نقول قولاً عاما كلياً: إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قَطُّ صريح معقول، فضلا عن أن يكون مقدَّماً عليها، وإنما الذي يعارضها: شُبَه وخيالات مبناها على معان متشابهة، وألفاظٍ مجملة، فمتى وقع الاستفسارُ والبيان ظهر أن ما عارضها شُبَه سوفسطائية، لا براهين عقلية.

الدليل التاسع: عدم انضباط القول بتقديم معقول الانسان على النصوص النبوية:

ومما يوضح هذا: الوجه التاسع ـ وهو أن يقال: القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قولٌ لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كلٌّ منهم يقول: إنه يعْلم بضرورة العقل أو نظره نقيضَه، وهذا من حيث الجملة معلوم؛ فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون: إن أصلهم المتضمن نفيَ الصفات والتكذيب بالقدر ـ الذي يسمونه التوحيد والعدلَ ـ معلومٌ بالأدلة العقلية القطعية، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون: إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية، بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون: إن الكلام المحْضَ هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع، كمسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال، وهذا هو الذي يجعلونه قطعياً، ويؤثِّمون المخالف فيه، وكل من طائفتي النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس، وهذا يقول: إن العقل الصريح دل على النفي، والآخر يقول: العقل الصريح دل على الإثبات، وهم متنازعون في المسائل التي دلت عليها النصوص، كمسائل الصفات والقدر، وأما المسائل المولَّدة كمسألة الجوهر الفَرْد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه وكلٌّ منهم يدعي فيها القطع العقلي، ثم كل مَن كان عن السنة أبْعَد كان التنازع والاختلاف بينهم في معقولاتهم أعصم، فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره، والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين، ولهذا كان البصريون

يثبتون كونَ الباري سميعا بصيرا مع كونه حيا عليما قديرا، ويثبتون له الإرادة، ولا يوجبون الأصلح في الدنيا، ويثبتون خبر الواحد والقياس، ولا يؤثمون المجتهدين، وغير ذلك، ثم بين المشايخية والحسينية ـ أتباع أبي الحسين البصري ـ من التنازع ما هو معروف.

الشيعة أعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة والفلاسفة لا يجمعهم جامع

وأما الشيعة فأعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة، لكونهم أبعد عن السنة منهم، حتى قيل: إنهم يبغلون اثنتين وسبعين فرقة.

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى، والفلسفة التي ذهب اليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه، وأما سائر طوائف الفلاسفة، فلو حكى اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة، والهيئة علم رياضي حسابي هو من أصح علومهم، فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق؟ فكيف بالإلهيات؟

ما نقل في كتاب مقالات غير الاسلاميين للاشعري وكتاب الدقائق للقاضي أبي بكر عن آراء الفرق

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية، كما نقله الأشعري في كتابه في «مقالات غير الإسلاميين» وما ذكره القاضي أبو بكر عنهم في كتابه في الدقائق، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله ممن يحكي مقالاتهم، فكلامهم في العلم الرياضي ـ الذي هو أصح علومهم العقلية ـ قد اختلفوا فيه اختلافا لا يكاد يحصى ونفسُ الكتاب الذي اتفق عليه جمهورهم ـ وهو كتاب المجسطي

لبطليموس ـ فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها، وفيه قضايا مبنية على أرصاد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب، وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم، وهل هو مركب من المادة والصورة، أو الأجزاء التي لا تنقسم، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا؟ وكثير من حُذاق النظار حار في هذه المسائل، حتى أذكياء الطوائف كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، وأبي عبد الله الخطيب ـ حاروا في مسألة الجوهر الفرد، فتوقفوا فيها تارة، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى، فان الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب واحد، وتارة يحار فيها، مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض.

مصير كثير من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية إلى الحيرة في النهاية.

وهذا كثير في مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات، وفي أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات، فما الظنُّ بالعلم الإلهي؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يَصِلون فيه الى اليقين، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأحرى والأخلق. وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة، بل وبالتصوف، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حَيَارى.

حيرة الشهرستاني وأبو عبدالله الرازي

كما أنشد الشهرستاني في أول كتابه لما قال: «قد أشار إليَّ من إشارته غُنْم، وطاعته حتم، أن أجمع له من مشكلات الأصول، ما أشكل على ذوي العقول، ولعله استسمن ذا وَرَم، ونفخ في غير ضَرَم:

لعمري لقد طفت المعاهدَ كلها وسَيَّرتُ طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كفَّ حائرٍ على ذَقَنٍ، أو قارعا سِنَّ نادم

وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب «أقسام الذات» لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم، وأنه ثلاث مقامات: العلم

بالذات، والصفات، والأفعال، وعلى كل مقام عقدة، فعلم الذات عليه عقدة: هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية؟ وعلم الصفات عليه عقدة: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟ وعلم الأفعال عليه عقدة: هل الفعل مُقارن للذات أو متأخر عنها؟ ثم قال «ومَنْ الذي وصل الى هذا الباب، أو ذاق من هذا الشراب؟ ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سَعْي العالمين ضلال
وأرواحُنا في وَحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طولَ عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قال وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً. ورأيت أقربَ الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات ﴿الرَّحمَنُ على العَرشِ اسْتوَى﴾[1] ﴿إلَيْه يَصعُدُ الكَلِمُ الطَّيبُ والعَمَلُ الصَّالحُ يرْفَعُهُ﴾[2] واقرأ في النفي ﴿لَيْسَ كمِثْلِهِ شيءٌ﴾[3] ﴿ولاَ يُحيطُونَ بهِ عِلْماً﴾[4] ﴿هَلْ تَعلَمُ لهُ سَمياً﴾[5] ومن جَرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي.

حيرة ابن أبي الحديد وهو من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة.

وكان ابن أبي الحديد من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة، وله أشعار في هذا الباب، كقوله:

فيك يا أغلوطة الفكر ... حار أمري وانقضى عمري
سافرت فيك العقول، فما ... ربحت إلا أذى السفر
فلحى الله الأولى زعموا ... أنك المعروف بالنظر
كذبوا، إن الذي ذكروا ... خارج عن قوة البشر

هذا مع إنشاده:

---

(١) سورة طه، الآية: ٥.
(٢) سورة فاطر، الآية: ١٠.
(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.
(٤) سورة طه، الآية: ١١٠.
(٥) سورة مريم، الآية: ٦٥.

وحقك لو أدخلتني النار قلت للذين بها: قد كنت ممن يحبه
وأفنيت عمري في علوم كثيرة   وما بغيتي إلا رضاه وقُرْبُه
أما قلتمُ: مَن كان فينا مجاهدا   سيكرم مثْواه ويعذب شربه
أما رد شك ابن الخطيب وزيغه   وتمويهه في الدِّين إذ جَلَّ خطبه
وآية حب الصَّب أن يعذب الأسى   إذا كان من يَهْوى عليه يَصُبُّه

ولهذا تجد أبا حامد - مع فرط ذكائه وتألهه، ومعرفته بالكلام والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد والتصوف - ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف، ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري، والحذاق يعلمون أن تلك الطريقة التي يحيل عليها لا توصل الى المطلوب، ولهذا لما بنى على قول النفاة ممن سلك هذه الطريق، كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وصاحب خلع النعلين والتلمساني وأمثالهم - وصلوا إلى ما يُعْلم فسادُهُ بالعقل والدين مع دعواهم أنهم أئمة المحققين، ولهذا تجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم، ولا يثبت طريقة معينة، بل هو كما قال « نناظرهم - يعني في كلام الأشعري - تارة بكلام المعتزلة، وتارة بكلام الكرامية، وتارة بطريق الواقفة » وهذه الطريق هي الغالب عليه في منتهى كلامه.

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإنما يناظرهم بها من كان خبيرا بها وبأقوالهم التي تناقضها، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للمنقول الصحيح.

حيرة الكلاميين في أصول مسائل الإلهيات وتناقضهم فيها.

وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تُعَارَض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكمال المعرفة بما فيها وبالأقوال التي تنافيها، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه، وإنما تفيده الشك والحيرة.

بل هؤلاء الفضلاء الحذاق الذين يدعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى في أصول مسائل الإلهيات حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته، حاروا فيها حيرة أوجبت أن يتناقض هذا، كتناقض الرازي، وأن يتوقف هذا، كتوقف الآمدي، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها، وهي كلها باطلة.

وقد حكي عن طائفة من رؤوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين، حتى لا يعرف الحق من الباطل، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه هم من الأدلة.

وحكي لي أن بعض الأذكياء ـ وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي ـ أنه قال «أضطجع على فراشي، وأضع الملحفة على وجهي، وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي شيء» ولهذا انتهى امره إلى كثرة النظر في الهيئة، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له في العلوم الإلهية، ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم له يتبين الهدى في طريقه نكص على عقبه فاشتغل باتباع شهوات الغي في بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك، لعدم العلم واليقين الذي يطمئن إليه قلبه، وينشرح له صدره، وفي الحديث المأثور عن النبي ﷺ «إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات الغي في بطونكم وفروجكم، ومضلات الفتن» وهؤلاء المعرضون عن الطريقة النبوية السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا: اتباع شهوات الغي، ومضلات الفتن، فيكون فيهم من الضلال والغي بقدر ما خرجوا عن الطريق الذي بعث الله به رسوله، ولهذا أمرنا الله أن نقول في كل صلاة ﴿اهْدِنَا الصِرَاطَ المُسْتَقِيم صِرَاطَ الذَّينَ أَنعمْتَ عَلَيهِم، غيرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِم ولا الضَّالين﴾ وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال «اليهود مغضوب عليهم والنصارى ضالون» وكان يقول «احذروا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون» فكيف إذا اجتمع في الرجل الضلال والفجور؟

ولو جمعت ما بلغني في هذا الباب عن أعيان هؤلاء، كفلان وفلان، لكان شيئا كثيرا، وما لم يبلغني من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر.

الهدى فيما جاء به الرسول

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسوله، فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا، فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه؟ قال تعالى لما أهبط آدم ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنَهَا جَمِيعًا بَعْضُكُم لِبَعضٍ عَدوٌ، فامَّا يأْتينكمُ مني هُدىً فمنَ اتبَّع هُدايَ فلا يضِلُّ ولاَ يشْقى، ومَنْ أَعْرَضَ عَنَ ذِكري فإنَّ لَهُ مَعيشَةً ضَنْكاً، ونَحشُرُهُ يومَ القِيامَةِ أُعمى، قال: ربِ لم حَشَرتَني اعْمَي وقَدَ كُنْتُ بصِيراً؟ قَالَ: كَذَلِكَ أَتَتْكَ آياتُنا فنَسيتَها، وكذَلِكَ اليَومَ تُنْسى﴾[1]

قال ابن عباس رضي الله عنهما «تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في الآخرة» ثم قرأ هذه الآية.

وقوله تعالى ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي﴾ يتناول الذكر الذي أنزله، وهو الهدى الذي جاءت به الرسل كما قال تعالى في آخر الكلام ﴿كَذَلِكَ أَتْتكَ آياتُنَا فَنَسِيتَهَا﴾ أي تركت اتباعها والعمل بما فيها، فمن طلب الهدى في غير القرآن ضل، ومن اعتز بغير الله ذل. قال تعالى ﴿اَتبِعُوا ما أُنْزِلَ الِيْكُمْ مِنْ ربكُم﴾[2] وقال ﴿وَلاَ تَتَبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنَ سَبيلِهِ﴾[3] وفي حديث علي رضي الله عنه الذي رواه الترمذي ورواه أبو نُعَيم من عدة طرق عن علي عن النبي ﷺ لما قال «إنها ستكون فتنة. قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، مَنْ تركه من جبار قَصَمه الله، ومن ابتغى الهدي في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن

(١) سورة طه، الآية: ١٢٣ ـ ١٢٦.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ولا تشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هُدِي إلى صراط مستقيم» وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصودُ هنا التنبيه على أنه لو سوغ للناظرين أن يُعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى، فان الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه، والمسلمون يشهدون عليه بذلك، فثبت بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين الذين هم شهداء الله في الأرض: أنه لم يظفر من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه بيقين يطمئن اليه، ولا معرفة يسكن بها قلبه، والذين ادّعوا في بعض المسائل أن لهم معقولاً صريحاً يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوي المعقولات، فقالوا: إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول فصار ما يدعي معارضة للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح: إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة، وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه، وإما لمعارضة آخرين من أهل هذه المعقولات لهم، بل مَنْ تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه، والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قولُ طائفة لها مذهب حجةً على أخرى، بل يرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هَوىً، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات، وإن كان ذلك قد قالته طائفة كبيرة، لمخالفة طائفة كبيرة لها، ولم يبق إلا أن يقال: إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه، وما وجده معارضا لأقوال الرسول ﷺ من رأيه خالفه، وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ومعلوم أن هذا أكثر ضلالا واضطرابا.

لم يصل أساطين الفلسفة والكلام إلى معقول يناقض الكتاب والسنة

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى

الغاية، وهم ليلَهم ونهارَهم يَكْدَحون في معرفة هذه العقليات، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب، بل إما الى حيرة وارتياب، وإما الى اختلاف بين الأحزاب، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات؟.

فهذا وأمثاله مما يبين أن أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب. فالأول ﴿كَسَرابٍ بقيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمآن ماءً حَتَى إذاَ جاءَهُ لَم يَجِدهُ شيْئاً ووَجَدَ الله عِندَه فوَفَّاهُ حِسابَهُ واللهُ سَريعُ الحِسابِ﴾[1] والثاني ﴿كَظُلُماتٍ في بحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِن فَوْقهِ مَوجٌ مِن فوقِهِ سَحَابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوقْ بَعضٍ إذا أَخرَجَ يَدَهُ لَمْ يكَدْ يَراهَا، ومَنَ لَمْ يَجْعَلِ الله لَهُ نُوراً فمَا لهُ مِنْ نُورٍ﴾[2] وأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور، قال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوحَيْنا إلَيْكَ روحاً مِن أمرِنَا، مَا كُنْتَ تَدْري ما الكِتَابُ وَلاَ الإيمَانُ، وَلَكن جَعَلنَاهُ نُوراً نَهْدي بِهِ من نَشَاءُ مِن عِبَادنا، وإنَّكَ لتهدي إلى صِراطٍ مُسْتقيمٍ، صِراط الله الذَّي لهُ ما في السَّمَواتِ ومَا في الأرضِ، أَلاَ إلى الله تصيرُ الأمورُ﴾[3] وقال تعالى ﴿اللهُ نُورُ السَمَواتِ والأرضِ، مَثَلُ نورِهِ - إلى آخر الآية﴾[4] وقال تعالى ﴿فالذَّينَ آمنُوا بِهِ وَعَزَّروهُ ونَصَرُوهُ واتَّبَعُوا النُور الذي أنزِلَ مَعَه أولئِك هُمُ المُفلِحونَ﴾[5].

أهل الجهل البسيط أو المركب من الفلاسفة والمتكلمين

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعرضين عنه، وأهلُ الجهل المركب أربابُ الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات، وآخرون ممن يعارضهم يقول: المناقض لتلك الأقوال هو العقليات، ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما، والغالب

(١) سورة النور، الآية: ٣٩.
(٢) سورة النور، الآية: ٤٠.
(٣) سورة الشورى، الآية: ٥٢.
(٤) سورة النور، الآية: ٣٥.
(٥) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

فسادُ كلا الاعتقادين، لما فيهما من الإجمال والاشتباه، وأن الحق يكون فيه تفصيل، يبين أن مع هؤلاء حقا وباطلا، ومع هؤلاء حقا وباطلا، والحق الذي مع كل منهما هو الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، والله أعلم.

الدليل العاشر معارضة دليلهم بنظيره ما قالوه

الوجه العاشر ـ أن يعارض دليلُهم بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديمُ النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوبِ قبولِ ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقلَ لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء؛ فكان تقديم العقل موجباً عدمَ تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بين واضح؛ فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجز أن يتبع بحال، فضلا عن أن يقدم، فصار تقديم العقل على النقل قَدْحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، واذا كان تقديمهُ على النقل يستلزم القدح فيه، والقدحُ فيه يمنع دلالته، والقدحُ في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل، وهو المطلوب.

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه.

ومما يوضح هذا أن يقال:

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليلٌ على تناقض دلالته، وذلك يوجب فسادها، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها، وإن لم يعلم صحتها، وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساده والآخر لم نعلم

فساده كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده، كالشاهد الذي عُلم أنه يصدق ويكذب، والشاهد المجهول الذي لم يعلم كذبه، فإنه تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذي لم يعلم كذبه لا يجوز، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد بأنه قد كذب في بعض شهاداته، والعقلُ إذا صَدَّق السمع في كل ما يخبر به ثم قال: إنه أخبر بخلاف الحق، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله، وشهد له بأنه لا يجب قبوله، وشهد بأن الأدلة السمعية حق، وأن ما أخبر به السمع فهو حق، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحق، فكان قَدْحاً في شهادته مطلقا وتزكيته؛ فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال.

ليس عند المعارضين معقول سالم عن المعارضة:

ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حيرة وشك واضطراب، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم، كما أنهم أيضا في نفس المعقول الذي يعارضون به السمع في اختلاف وريب واضطراب، وذلك كله مما يبين أن ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على ما جاءت به الرسل، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم، فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول من الله صدق وحق، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي، فمتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزما قاطعا أنه حق، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعي لا عقلي ولا سمعي، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حُجَج داحِضة، وشبَه من جنس شبه السوفسطائية، وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد

شهد له بذلك، وأنه يمتنع أن يعارض خبَره دليلٌ صحيح كان هذا العقل شاهدا بأن كل ما خالف خبر الرسول فهو باطل، فيكون هذا العقل والسمع جميعا شهدا ببطلان العقل المخالف للسمع.

فإن قيل: فهذا يوجب القدح في شهادة العقل، حيث شهد بصدق الرسول وشهد بصدق العقل المناقض لخبره.

قيل له: عن هذا جوابان:

أحدهما: إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان، فلا تبطل دلالة العقل، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة، فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها، وما عُلم فساده أولى بالرد مما لم تعلم صحته ولا فساده.

والجواب الثاني: أن نقول: الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يُعْلَم بها أن الرسول صادق، وإن كان جنس المعقول يشملها، ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعاً مما يسمى معقولا، لم نبطل كل معقول ولا أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول، وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع وما علم به صحته من العقل، ولا مناقضة في ذلك، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقلُ الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول، فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول، كما نقدم الأدلة الدالة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة في نبوات الأنبياء وهي حجج عقلية، بل شبهات المبطلين القادحين في النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التي يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومَعَاده؛ فإذا كان تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون في قولهم «إن الله أرسلهم» مقدَّمة على ما يناقض ذلك من العقليات، كذلك تقديم هذه

الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به على ما يناقض ذلك من العقليات، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض، ونحن نقول: لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان لا عقليان ولا سمعيان ولا سمعي وعقلي، ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضَها لعدم فهمه لفساد أحدهما.

فإن قيل: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل على الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع.

قيل: هذا معارض بأن يقال: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية. ومما يبين ذلك أن يقال: دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته على موارد النزاع، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه [على عرشه] ونحو ذلك، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه، فالأدلة السمعية لم يردّها مَنْ رَدَّها لضعف فيها وفي مقدماتها، لكن لاعتقاده أنها تخالف العقل، بل كثير من الأدلة السمعية التي يَرُدُّونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التي يقبلونها، وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها، لكن لاعتقادهم أن العقل دل عليها، والسمع جعلوه عاضدا للعقل، وحجة على من ينازعهم من المصدقين بالسمع، لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم، كما صرح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بآرائهم، وإذا كان كذلك تبين أن ردهم الأدلة السمعية المعلومة الصحيحة بمجرد مخالفة عقل الواحد أو الطائفة منهم أو مخالفة ما

يسمونه عقلا لا يجوز، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية ويقولون: إنها لا تدل على شيء، وإن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به، وحينئذ فما لم يكن دليلا لا يصل أن يُجعل معارضا، والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق، وأن ما أخبر به ثابت، وأن إخباره لنا بالشيء يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به، فمن كان هذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدما على خبر الرسول ﷺ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطىء تارة في الخبريات، ويصيب أو يخطىء أخرى في الطلبيات، وهذا تكذيب للرسول، وإبطال لدلالة السمع، وسدّ لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون، وتكذيب بالكتاب وبما أرسل الله تعالى به رسلَهُ. وغايته إنْ أحسن المقال: أن يجعل الرسول مخبرا بالأمور على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة، ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء، فعاد الأمر جَذَعاً؛ لأنه إذا جوّز على خبر الرسول التلبيس كان كتجويزه عليه الكذب، وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به، وهذا ـ وإن كان زندقة وكفرا وإلحاداً ـ فهو باطل في نفسه، كما قد بين في غير هذا الموضع.

موقف الناس مما جاء به الرسول:

فنحن في هذا المقام إنما نخاطب مَنْ يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما مَنْ أفصح بحقيقة قوله، وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك ـ فهذا لكلامه مقام آخر، فان الناس في هذا الباب أنواع: منهم من يقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال والصفات، ومنهم من يقر بذلك في بعض أمور المعاد دون بعض، ومنهم من يقر بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال وبعض الصفات، ومنهم من لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لا في الصفات ولا في

المعاد، ومنهم من لا يقر بذلك أيضاً في الأمر والنهي، بل يسلك طريق التأويل في الخبر والأمر جميعا لمعارضة العقل عنده، كما فعلت القرامطة الباطنية. وهؤلاء أعظم الناس كفراً وإلحادا. والمقصود هنا أن مَنْ أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل البتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضه، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته.

فإن قال: أنا أشهد بصحة ما لم يعارض العقل.

قيل: هذا لا يصح لوجوه:

أحدها: أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا؛ فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض.

الثاني: أنك إن جوّزتَ عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق بشيء منه، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة، وأنت تقول: إنك علمت صحته بالعقل.

الثالث: أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقا أو باطلا، فإذا جوّز المجوز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعدُ ما يناقض ما أخبر به الرسول؛ ومن قال: أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبتُ من السمعيات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروطا بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان، ولهذا نجد من تعوّد معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان، بل يكون كما قال الأئمة: إن علماء الكلام زنادقة، وقالوا: قلّ أحَدٌ نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام، ومرادهم بأهل الكلام مَنْ تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة.

ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما، ليس مشروطا بعدم معارض، فمتى قال «أؤمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره» لم يكن مؤمنا به، فهذا أصل عظيم تجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الالحاد والنفاق.

الرابع: أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل.

وهذا التقسيم حق في الجملة، فإن من الأمور الغائبة عن حِسِّ ما لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بالخبر، وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر، فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، وهذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوّات الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم، ونفس النبوة تتضمن الخبر؛ فإن النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيب [فإن النبي يخبر بالمغيب] ويخبر [نا] بالغيب، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم، ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فإنه [جهل] من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق، والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوّات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة ـ كابن سينا ـ وأمثاله لم يقرّوا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر ملك ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية لكونهم أكملَ من غيرهم في قوة الْحَدس، ولشمول ذلك للقوة القدسية، فحصروا علوم الأنبياء في ذلك. وكان حقيقة قولهم: أن الأنبياء من

جنس غيرهم، وأنهم لم يعلموا شيئاً بالخبر، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء، بل يقولون: إنهم خاطبوا الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور، وحقيقة قولهم: أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، وهؤلاء في الحقيقة يكذِّبون الرسول، فنتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق، لا في معارضة العقل والشرع. وهذا الذي ذكرته مما صرح به فضلاؤهم يقولون: الرسل إنما ينتفع بخبرهم الجمهور في التخييل، لا ينتفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة في معرفة الغيب، بل الخاصة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء، والعامة لا تعلم ذلك لا بعقل ولا خبر، والنبوة إنما فائدتها تخييل ما يخبرون به للجمهور، كما يصرح بذلك الفارابي وابن سينا وأتباعهما.

التكلم مع هؤلاء المعارضين في تحقيق النبوة:

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقرا بخبر نبوة الأنبياء، وإما أن يكون غير مقر بذلك [فإن كان غير مقر بذلك] لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض، فمن لم يقر بصحة دليل عقلي البتة لم يخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض، ومن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلا شرعيا؛ فهذا يتكلم معه في تثبيت النبوات فاذا ثبتت فحينئذ يثبت الدليل الشرعي، وحينئذ فيجب الاقرار بأنه خبر الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به، ومن جوز أن يكون في نفس الأمر معارض ينفي ما دلت عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئاً، فإنه ما من خبر أخبروا به ولم يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه، فلا يعلم شيئاً مما أخبروا به بخبرهم، فلا يكون مقرا بنبوتهم، ولا يكون عنده شيء يعلم بالسمع وحده، وهم قد أقروا بأن العلوم ثلاثة: منها ما يعلم بالسمع وحده، ومنها ما يعلم بالعقل وحده، ومنها ما يعلم بهما.

قيام الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء:

وأيضاً فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء، وأنهم قد يعلمون ما يعلمونه بخبر الله وملائكته، تارة بكلام يسمونه من الله كما سمع موسى بن عمران، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله، وتارة بوَحْي يوحيه الله كما قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وَحْياً، أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ، أَوْ يُرسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[1].

فتبين أن تجويزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره، وهذا مما يبين به تناقضهم، حيث أثبتوا الأدلة السمعية، ثم قالوا ما يوجب إبطالها، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية، ثم قالوا ما يوجب تناقضها، فإن العقل يعلم به صحة الأدلة السمعية، فمتى بطل بطل العقل الدال على صحة السمع، والدليل مستلزم للمدلول، ومتى انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفي ملزومه الذي هو الدليل، فيبطل العقل، وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها.

وأيضاً فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوات الأنبياء، فالقدح في نبوة الأنبياء قدح في الأدلة العقلية، ومع كون قولهم مستلزما لتناقضهم فهو مستلزم لبطلان الأدلة العقلية والسمعية، وبطلان النبوات، وهذا من أعظم أنواع السفسطة؛ فتبين بعض ما في قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فساده، ومن أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم.

وإن قالوا: نحن لا نعلم شيئاً مما دل عليه الشرع من الخبريات أو من الخبريات وغيرها، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به.

فيقال لهم على هذا التقدير: وكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده ما يظنه دليلا عقلياً.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٥١.

فإن قالوا: نَعَم، لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به، وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به؛ وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول، ونفي الحقائق الثابتة في نفس الأمر، والقول بلا علم، والقطع بالباطل.

وإن قالوا: نحن إنما نجوز ذلك إذا قام دليل عقلي قاطع.

قيل: هذا باطل لوجهين:

أحدهما: أنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت، وحينئذ فإذا قام عنده دلالة ظنية ترجح النفي أخبر بموجبها، وإن جوّز أن يكون غيره يعلم بالاضطرار نقيضها.

الثاني: الأدلة العقلية القطعية ليست جنساً متميزاً عن غيره، ولا شيئاً اتفق عليه العقلاء، بل كان طائفة من النظار تدعي أن عندها دليلا قطعياً على ما تقوله، مع أن الطائفة الأخرى تقول: إن ذلك الدليل باطل، وإن بطلانه يعلم بالعقل، بل قد تقول: إنه قام عندها دليل قطعي على نقيض تلك، وإذا كانت العقليات ليست متميزة، ولا متفقا عليها، وجوّز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدمها عليه ـ لزم من ذلك تكذيب كل من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به. ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية، فإذا جوز الإنسان أن يكون ما علمه غيرهُ من العلوم الضرورية باطلا جوّز أن تكون العلوم الضرورية باطلة، وإذا بطلت بطلت النظرية، فصار قولهم مستلزما لبطلان العلوم كلها، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه فهو متضمن لتناقضهم، ولغاية السفسطة.

وإن قالوا: ما علمنا بالاضطرار أن الرسول أراده أقررنا به، ولم نجوز أن يكون في العقل ماينا قضه، وما علم غيرنا لم نقر به، وجوزنا أن يكون في العقل ماينا قضه، أمكن تلك الطائفة أن تعارض بمثل ذلك، فيقولون: بل نحن

نقر علمنا الضروري، ونقدح في علمهم الضروري بنظرياتنا. وأيضاً فمن المعلوم أن مَنْ شافهه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلم غيره، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره، وإن لم يكن نبياً، فكيف بالأنبياء؟ فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد بقراط وجالينوس من النحاة، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء والنحاة، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يظنه غيرهم، فضلا عن أن يعلمه علماً ضروريا أو نظريا. وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره، فإذا جوزنا لمن يحصل له هذا العلم الضروري أن يقوم عنده قاطع عقلي ينفي ما علم هؤلاء بالاضطرار لزم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية، وأنه يقدم فيها النظرية، ومعلوم أن هذا فاسد؛ فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل مايستلزم من الكفر والجهل، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات، وذلك يستلزم السفسطة التي ترفع العلوم الضرورية والنظرية.

الخامس: أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعياً، لأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه، فلا يكون العقل دالاً على صحة شيء مما جاء به السمع، بل غاية الأمر: أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول، وحينئذ فقولك «إنه تعارض العقل والنقل» قول باطل، لأن العقل عندك قطعي، والشرع ظني، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعي والظني.

الاعتذار بعدم الشك في صدق الرسول بل في صدق الناقل ودلالة المنقول

فإن قيل: نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به، وأنه لا يخبر إلا بحق، لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بعقولنا بشيء مما نقل عن

الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح، إما في الإسناد وإما في المتن: إما أن نقول: النقل لم يثبت إن كان مما لم تعلم صحته كما تنقل أخبار الآحاد وما ينقل عن الأنبياء المتقدمين، وإما في المتن بأن نقول: دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومه، بل مظنونه: إما في محل النزاع، وإما فيما هو أعظم من ذلك، فنحن لا نشك في صدق الرسول، بل في صدق الناقل، أو دلالة المنقول على مراده؟

قيل: هذا العذر باطل في هذا المقام لوجوه:

أحدها: أن يقال لكم: فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار، وإما بأدلة أخرى نظرية، وقد قام عندكم القاطع العقلي على خلاف ما علمتم أنه أراده، فكيف تصنعون؟

فإن قلتم: نقدم العقل، لزمكم ما ذكر من فساد العقل المصدق للرسول، مع الكفر وتكذيب الرسول، وإن قلتم: نُقدم قول الرسول، أفسدتم قولكم المذكور الذي قلتم فيه العقل أصل النقل، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله، وإن قلتم: يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع، لأنا علمنا مراد الرسول قطعاً: يمتنع أن يقوم دليل عقلي يناقضه، وحينئذ فيبقي الكلام: هل قام سمعي قطعي على مورد النزاع أم لا؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلا متناقضاً.

الوجه الثاني: أنه إذا كنتم لا تردّون من السمع إلا ما لم تعلموا أن الرسول أراده، دون ما علمتم أن الرسول أراده، بقي احتجاجكم بكون العقل معارضاً للسمع احتجاجا باطلا لا تأثير له.

الثالث: أنكم تدعون في مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا، وأنا نعلم ذلك اضطراراً، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلي على مناقض ذلك كما في المعاد وغيره، فكذلك يقول منازعوكم في العلو والصفات: إنا نعلم اضطرار

مجيء الرسول بهذا، بل هذا أقوى، كما بسط في موضع آخر.

الرابع: أن هذا يعارض، بأن يقال: دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع؛ لأن العقل ضعيف عاجز، والشبهات تعرض له كثيرا، وهذه المتائه والـمَحَارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أثق فيها بعقل يخالف الشرع، ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول.

بأن يقال ما يقال في الخامس.

وهو: أن العقل لا يكون دليلا مستقلا في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر، فلا أقبل ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه، فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطىء ولا يكذب، وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقا، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض، فأنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الإلهية، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم أنه باطل، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمتُ أنه يقول بعقله ما يعلم أنه باطل، بخلاف الرسل، فإنهم معصومون، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يزكِّ قولهم ذلك المعصومُ خبر الصادق المصدوق، ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب، وأليق بأولي الألباب، من معارضة أخبار الرسول الذي علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقاً، بما يعرض لهم من الآراء والمعقولات، التي هي في الغالب جهليات وضلالات، فإنا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم، كما نتنزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله اتباعا لقوله تعالى ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] وقوله ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إلاَّ بالتي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2] وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول، ويصدون به أهل الإيمان عن سواء السبيل ـ وإن جعلوهُ من المعقول بالبرهان ـ أعظم من أن يبسط في هذا المكان.

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٥. (٢) سورة العنكبوت، الآية: ٤٦.

لا يمكن توقف التصديق بالرسول على شرط:

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقا بشرط، ولا موقوفا على انتفاء مانع، بل لا بد من تصديقه في كل ما أخبر تصديقا جازما، كما في أصل الإيمان به، فلو قال الرجل «أنا أؤمن به إن أذن لي أبي أو شيخي» أو «إلا أن ينهاني أبي أو شيخي» لم يكن مؤمنا به بالاتفاق وكذلك من قال «أؤمن به إن ظهر لي صدقه» لم يكن بعد قد آمن به، ولو قال «أؤمن به إلا أن يظهر لي كذبه» لم يكن مؤمنا، وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعي لا سمعي ولا عقلي، وأن ما يظنه الناس مخالفا له إما أن يكون باطلا، وإما أن لا يكون مخالفا، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه: فهذا فاسد في العقل، كما هو كفر في الشرع؛ ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيمانا مطلقاً جازما عاما: بتصديقه في كل ما أخبر به، وطاعته في كل ما أمر به، وأن كان ما عارض ذلك فهو باطل، وأن من قال «يجب تصديق ما أدركته بعقلي وردُّ ما جاء به الرسول [مخالفا] لرأيي وعقلي، وتقديمُ عقلي على ما أخبر به الرسول، مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به» فهو متناقض، فاسد العقل، ملحد في الشرع، وأما من قال «لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي» فكفره ظاهر، وهو ممن قال الله فيه ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا: لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ، اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[1] وقوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالبيناتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُم مِنَ العِلمِ، وَحَاقَ بِهِم مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ، فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا: آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ، وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ، فَلَمْ يَنْفَعهُمْ إِيمَانُهُم لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾[2] ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾[3] وقوله تعالى

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢٤.

(٢) سورة غافر، الآيات: ٨٢ ـ ٨٥.

(٣) سورة غافر، الآية: ٣٤.

﴿الَّذينَ يُجَادِلونَ في آياتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلطَانٍ أتَاهُم، إن في صُدُورِهِم إلاَّ كِبْرٌ مَا هُمْ بِبالِغِيه﴾[1] والسلطان هو الكتاب المنزل من السّماء، فكل مَنْ عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذي قد يكون ناسخاً له أو مفسراً له، كان قد جادل في آيات الله بغير سلطان أتاه، ومن هذا قوله تعالى ﴿وَجَادِلُوا بِالبَاطِلِ لِيدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ، فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾[2] وقوله تعالى ﴿وَمَا نُرْسِلُ المُرْسَلِينَ إلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، وَيُجَادِلُ الذِّينَ كَفَرُوا بِالبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقَّ، وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُواً﴾[3] وأمثال ذلك مما في كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأي والكلام، والبدع مشتقة من الكفر، فمن عارض الكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقاً من أقوال هؤلاء الضلال، كما قال مالك «أو كلما جاءنا رجل أجْدَلُ من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لَجَدل هذا ؟».

فإن قيل: هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل، ولكن إذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع.

قيل: المقصود في هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع، وهو المطلوب، وأما ثبوت الشرع في نفسه وعلمنا به: فليس هذا مقام إثباته، ونحن لم ندّع أن أدلة العقل باطلة، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه، وأن من قال ذلك تناقَضَ قولُه، ولزمه أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل في نفسه، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول: ما عارضه الدليل العقلي فليس هو عندي دليلا في نفس الأمر، بل هو باطل، فيقال له: وهكذا ما عارضه الدليل السمعي فليس هو دليلا في نفس الأمر، بل هو باطل، فحينئذ يرجع الأمر إلى أن ينظر في دلالة الدليل،

---

(١) سورة غافر، الآية: ٥٦.
(٢) سورة غافر، الآية: ٥.
(٣) سورة الكهف، الآية: ٥٦.

سواء كان سميعاً أو عقلياً، فإن كان دليلا قطعياً لم يجز أن يعارضه شيء، وهذا هو الحق.

وأيضاً فقد ذكرنا أن مسمى الدليل العقلي ـ عند من يطلق هذا اللفظ حين مجيئه ـ أنواع: فمنها ما هو حق، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء، فإن الناس متفقون على أن كثيراً من الناس يدخلون في مسمى هذا الاسم ما هو حق وباطل، وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يقال «إنه دليل عقلي يناقض خبر النبي، ويناقض ما دل على صدقه مطلقاً» لزم أن يكون أحد نوعي ما يسمى دليلا عقلياً باطلا.

قد لا يكون الدليل العقلي أو السمعي دليلاً في نفس الأمر:

الوجه الحادي عشر: أن ما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلا، وإنما يظنه الظان دليلا. وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا في نفس الأمر. فنقول: أما المتبعون للكتاب والسنة ـ من الصحابة والتابعين وتابعيهم ـ فهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع في باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك، لم يتنازعوا في دلالته على ذلك، والمتنازعون في ذلك بَعْدَهم لم يتنازعوا في أن السمع يدل على ذلك، وإنما تنازعوا: هل عارضه من العقل ما يدفع موجبه؟ وإلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات، مثبتان لما جاءا به من أحوال الرسال والمعَاد، والمنازعون لأهل الإثبات من نُفَاة الأفعال والصفات لا ينازعون في أن النصوص السمعية تدل على الإثبات من نُفَاة الأفعال والصفات لا ينازعون في أن النصوص السمعية تدل على الإثبات، وأنه ليس في السمع دليل ظاهر على النفي. فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات، وإنْ تنازعوا في الدلالة: هل هي قطعية أو ظنية؟ وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات، بل كل طائفة

تقول في أدلة خصومها: إن العقل يدل على فسادها، لا على صحتها، فالمثبتة للصفات يقولون: إنه يُعلم بالعقل فساد قول النُّفَاة، كما يقول النفاة: إنه يُعلم بالعقل فساد قول المثبتة، ومثبتة الرؤية يقولون: إنه يعلم بالعقل إمكان ذلك، كما تقول النفاة: إنه يُعلم بالعقل امتناع ذلك، والمتنازعون في الأفعال هل تقوم به؟ يقولون: إنه علم بالعقل قيام الأفعال به، وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودي قائم بالخالق المبدع الفاعل. ثم كثير من هؤلاء يقولون: إن التسلسل إنما هو ممتنع في العلل، لا في الآثار والشروط، وخصومهم يقولون: ليس الخلق إلا المخلوق، وليس الفعل إلا المفعول، وليس الإبداع والخلق شيئاً غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه، وإن ذلك معلوم بالعقل؛ لئلا يلزم التسلسل. وكذلك القول في العقليات المحضة كمسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام، وبقاء الأعراض، ودوام الحوادث في الماضي أو المستقبل أو غير ذلك، كل هذه مسائل عقلية، وقد تنازع فيها العقلاء، وهذا باب واسع، فأهل العقليات من أهل النفي والإثبات كل منهم يدعي أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر، وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء.

وإذا كان كذلك قيل: السمع دلالته معلومة متفق عليها، وما يقال «إنه معارض لها من العقل» ليست دلالته معلومة متفقاً عليها، بل فيها نزاع كبير، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء.

أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية:

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة. وليس في ذلك ـ ولله الحمد ـ دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل.

وحينئذ فنقول **في الوجه الثاني عشر**: إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقلُ يعلم فساده، وإن لم يعارض العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به عقل ولا شرع، وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حُجَج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فسادَ تلك الحجج وتناقُضَها، وهذا ـ ولله الحمد ـ مازال الناس يوضحونه، ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله.

الوجه الثالث عشر: أن يقال: الأمور السمعية التي يقال «إن العقل عارضها» كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلا، مع كون الرسول رسولَ الله حقاً، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يجيء به كان قولُهُ معلومَ الفساد بالضرورة من دين المسلمين.

الوجه الرابع عشر: أن يقال: إن أهل العناية بعلم الرسول العالمين بالقرآن وتفسير الرسول ﷺ والصحابة والتابعين لهم بإحسان والعالمين بأخبار الرسول عندهم من العلوم الضروية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دَفعُه عن قلوبهم، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقِبْلَة، وصيام شهر رمضان. وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر. ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسان، وتحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ مع المشركين أهل الكتاب، وَعَدْل العمرين، ومَغَازي النبي ﷺ مع المشركين وأهل الكتاب، وعَدْل كسرى، وطب جالينوس، ونحو سيبويه، يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس ونحو سيبويه، فإذا كان من ادعى في كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو الحساب من كلامهم كان

قوله معلوم البطلان، فمن ادعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهلُ الايمان كان قوله أظهر بطلانا وفساداً، لأن هذا معصوم محفوظ.

المنقول عن الرسول شيئان: ألفاظه وأفعاله، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله

وجماع هذا: أن يعلم أن المنقول عن الرسول ﷺ شيئان: ألفاظه وأفعاله، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة، ومنه ما يختص بعلمه بعضُ الناس، وإن كان عند غيره مجهولا أو مظنونا أو مكذوبا، وأهلُ العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازي والفقه يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يَشْركهم في علمهم، وكذلك أهلُ العلم بمعاني القرآن والحديث والفقه في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسيبويه والكسائي والفراء وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد وداود وأبي ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم، ويتواتر عند أهل العلم بنقد الحديث من أقوال شعبة ويحيى بن سعيد وعلي بن المديني ويحيى بن معين وأحمد ابن حنبل وأبي زرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة وحماد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب ووهب بن وهب القاضي وأحمد بن عبد الله الجوباري وأمثالهم.

الوجه الخامس عشر ـ أن يقال: كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضي مدحا ولا ذما، ولا صحة ولا فسادا، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه

عقليا ونقليا، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا، وإنما يقابل بكونه بِدْعيًّا إذ البِدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيا صفة مدح، وكونه بدعيا صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل. ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقليا، فإن كون الدليل شرعيا يراد به كونُ الشرع أثبته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرعُ فإما أن يكون معلوما بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعيا عقليا، وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية، وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يُعلم إلا بمجرد إخبار الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يُعلم إلا بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا، وكثير من أهل الكلام يظُن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكاتب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة، وهذا غلط منهم، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبيَّنها ونبه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال تعالى ﴿سَنُرِيهِم آياتنا في الآفاقِ وفي أَنْفُسِهِم حَتَى يَتَبينَ لهمُ انَّهُ الحقُّ، أو لمْ يكْف بربِّكَ أنَّهُ عَلَى كلِّ شيءٍ شَهيد﴾[1] وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه: فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادقُ، وما دل عليه ونبه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات، والشارع يحرم الدليل لكونه كذبا في نفسه، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة، فإنه كذب، والله يحرم الكذب، لا سيما عليه، كقوله تعالى ﴿أَلَم يُؤخَذْ عَلَيْهم مِيثاقُ الكِتَابِ أنْ لا يَقُولوُا عَلَى الله إلاَّ الحقَّ وَدَرسُوا ما فيهِ﴾[2] ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم، كما قال تعالى ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لكَ بهِ عِلْمٌ﴾[3] وقوله تعالى

(١) سورة فصّلت، الآية: ٥٣.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٦٩.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

﴿وأنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تعْلَمُون﴾ [1] وقوله ﴿هَا أَنْتُم هَـؤُلاءِ حَاججتمْ فيما لكُم بِهِ عِلْمٌ، فلمَ تُحاجون فيما ليْسَ لكمُ بِهِ عِلْمُ؟﴾ [2] ويحرمه لكونه جدالا في الحق بعد ما تبين، كقوله تعالى ﴿يُجادلُونَكَ في الحَقِّ بعدَ ما تَبَينَ﴾ [3] وقوله تعالى ﴿وَجَادَلُوا بِالبَاطِـلِ لَيُدحضُوا به الحقَّ﴾ [4] وحينئـذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي، ويكون مقدما عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الطاعة الشرعية التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدم على الصدق، أو يقول: خبر غير النبي يكون مقدما على خبر النبي، أو يقول: ما نهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كله ممتنع.

الدليل العقلي أو السمعي غير الشرعيين.

وأما الدليل الذي يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا: فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى، فما جاءت به الرسل عن الله إخباراً أو أمرا لا يجوز أن يعارَضَ بشيء من الأشياء، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقا تارة وباطلا أخرى، وهذا مما لا ريب فيه، لكن من الناس مَنْ يُدْخِل في الأدلة الشرعية ما ليس منها، كما أن منهم من يُخرِج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها.

الوجه السادس عشر ـ أن يقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام هو التأويل أو التفويض، فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أوْهَمُوا وخَيَّلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر فهؤلاء معرفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة، والتأويلُ المقبولُ: هو ما دل على مراد المتكلم، والتأويلاتُ التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٣.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٦٦.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٦.
(٤) سورة الكهف، الآية: ٥٦.

أرادها، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قاله الرسول، كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القَرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك الى دليل خاص، وحينئذ فالمتأول إن لم يكن مقصودُه معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب: هو من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد.

القول في التفويض

وأما التفويض: فمن المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبَّر القرآن، وحَضَّنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟ وأيضا فالخطاب الذي أريد به هُدَانا والبيانُ لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطَبْ بما بين فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: أنه لم يبين الحق، ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كَشَفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه. وهذا كله مما يُعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد.

احتجاج الملاحدة

وبهذا احتج الملاحدة، كابن سينا وغيره، على مثبتي المعاد، وقالوا: القولُ في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول ﷺ لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر، فكان الذي استطال به على هؤلاء هو مُوَافقتهم لهم على نفي الصفات، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حقَّ الإيمان لبطلت المعارضة ودحضت حجتهم، ولهذا كان

ابن النفيس المتطبب الفاضل يقول: ليس إلا مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف، يعني أهل الحديث أثبتوا كلَّ ما جاء به الرسول، وألئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهما، ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة.

رأي ابن سينا وأتباعه القرامطة في آيات الصفات وغيرها.

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون: إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه، وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج، لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة. والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون: إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة، بل النصوص تدل على نقيض ذلك، فأولئك يقولون: أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به، وهؤلاء يقولون: أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على نقيضه.

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل، ولا بد للنُّفاة أهل التأويل من هذا أو هذا، وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا، فيكون نقيضه حقا، وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد.

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض: هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم، إذ قالوا: إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة، ولكن لم يبين للناس مراده بها، ولا أوضحه ايضاحا يقطع به النزاع.

وأما على قول أكابرهم «إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وإن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صَرْفها عن ظواهرها» - فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون، وحينئذ فيكون ما

وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه، لا يَعْلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه، وكذلك نصوص المثبتين للقَدَر عند طائفة، والنصوص المثبتة للأمر والنهي والوعد والوعيد عند طائفة، والنصوص المثبتة للمعَاد عند طائفة، ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هُدّى وبيانا للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل اليهم، وأمر الناس بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه ـ وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقا لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهي، ووعد وتوعد، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر ـ لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل اليهم، ولا بلغ البلاغ المبين، وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقضّ ذلك، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة، ولا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يُستْدل به، فيبقى هذا الكلام سَدًّا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحا لباب مَنْ يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء، لأنا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون، فضلا عن أن يبينوا مرادهم. فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلفِ من شر أقوال أهل البدع والإلحاد.

فإن قيل: أنتم تعلمون أن كثيرا من السلف رووا أن الوقف عند قوله ﴿وَمَا يَعْلم تَأْوِيلَهُ إلاَّ الله﴾[1] بل كثير من الناس يقول: هذا مذهب السلف، ونقلوا هذا القول عن أبي بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغير واحد من السلف والخلف، وإن كان القول الآخر ـ وهو أن السلف يعلمون تأويله ـ منقولا عن ابن عباس أيضا، وهو قول مجاهد ومحمد بن جعفر وابن إسحاق وابن قتيبة وغيرهم، وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف وأتباعهم.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦.

فهم السلف لمعنى لفظ « التأويل »

قيل: ليس الأمر كذلك، فإن أولئك السلف الذين قالوا « لا يعلم تأويله إلا الله » كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ « التأويل » عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص، وهو صَرْف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم، ليس هو عُرْف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم، ولا سيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول: إنه يُحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهؤلاء يقولون: هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق، والمعنى الراجح لم يرده الله، وإنما كان لفظ التأويل في عُرْف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ « التأويل » في مثل قوله تعالى ﴿هَل ينْظُرونَ إلاَّ تَأْويلَهُ، يَوْمَ يَأتي تأْويلُهُ يَقُولُ الذّين نَسُوهُ مِن قَبَلُ: قَدْ جَاءَتْ رُسُل ربِّنا بالحقّ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ذلِكَ خَيْرٌ وأحْسَنُ تأْويلاً﴾ (٢) وقال يوسف ﴿يا أَبَتِ هَذَا تأْويلُ رُؤيايَ مِنْ قَبْلُ﴾ (٣) وقال يعقوب له ﴿ويُعَلِّمُكَ مِنْ تأْويل الأحَاديثِ﴾ (٤) ﴿وَقَالَ الذَّي نَجَا منْهُما وادكرَ بعْدَ أمَّةٍ أَنَا أُنبئكمُ بتأويلـه﴾ (٥) وقال يوسف ﴿لاَ يأْتِيكما طعام تُرزَقانهُ إلاَّ نبَّأتُكُما بتَأْويلهِ﴾ (٦) فتأويل الكلام الطلبي: الأمر والنهي، هو نفس فعل المأمور به وترك المنهي عنه، كما قال سفيان بن عُيينة « السنة تأويل الأمر والنهي » وقالت عائشة « كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن » وقيل لعروة بن الزبير « فما بال عائشة كانت تصلي في السفر أربعا؟ قال: تأولت كما تأول عثمان » ونظائره متعددة. وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفسُ الحقيقة التي أخبر عنها، وذلك في حق الله: هو كُنْه ذاته وصفاته التي لا

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٣.
(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.
(٣) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.
(٤) سورة يوسف، الآية: ٦.
(٥) سورة يوسف، الآية: ٤٥.
(٦) سورة يوسف، الآية: ٣٧.

يعلمها غيره، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما « الاستواء معلوم، والكيف مجهول » وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف، يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه ولهذا ردّ أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن وتأوّلوه على غير تأويله، فردّ على مَنْ حمله على غير ما أريد به، وفسر هو جميع الآيات المتشابهة، وبين المراد بها، وكذلك الصحابة والتابعون فسَّروا جميع القرآن وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وكذلك لا يعلمون كيفيات الغيب، فإن ما أعده الله لأوليائه من النعيم لا عَيْن رأته، ولا أذن سمعته، ولا خطر على قلب بشر، فذاك الذي أخبر به لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى، فهذا حق. وأما من قال « إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله » فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله، وقالوا: إنهم يعلمون معناه، كما قال مجاهد « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقِفُ عند كل آية وأسأله عنها » وقال ابن مسعود « ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت » وقال الحسن البصري « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعْلَم ما أراد بها » ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين، كما قال مسروق: « ما نسأل أصحابَ محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن علمنا قَصُر عنه » وقال الشعبي « ما ابتدع قوم بِدْعَة إلا في كتاب الله بيانها » وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة بالأسانيد الثابتة مما ليس هذا موضع بسطه.

المعارضون للنقل بالعقليات يبنون أمرهم على أقوال مشتبهة مجملة:

الوجه السابع عشر - أن يقال: الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات: من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة، تحتمل معاني متعددة، ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى ما يوجب تناوُلَها لحقٍّ وباطل، فما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوصَ الأنبياء صلوات

الله وسلامه عليهم، وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع، فإن البدعة لو كانت باطلا محضا لظهرت وبانت، وما قُبلت، ولو كانت حقا محضا لا شَوْب فيه، لكانت موافقة للسنة، فإن السنة لا تناقض حقا محضا لا باطل فيه ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير الموضع، ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به أهل الكتاب على لسان محمد ﷺ ﴿يَابني إسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي التِّي أنْعَمَتُ عَلَيْكُمْ وَأُوفوا بِعَهْدي أوْفِ بِعْهدِكُم، وَإِيايَ فارهبون، وَآمِنُوا بِمَا أنْزَلْتُ مُصَدقاً لما معكم، ولا تَكُونُوا أَوّل كَافرٍ بِهِ، وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمناً قَليلاً، وَإِيَّايَ فَاتَّقُون، وَلاَتَلبِسُوا الحَقَّ بِالبَاطِلِ وَتَكْتمُوا الـحَقَّ وَأَنْتُم تَعْلَـمُونَ﴾[1] فنهاهم عن لَبْس الحق بالباطل وكتمانه، ولبسه به، خلطه به حتى يلتبس أحدهما بالآخر، كما قال تعالى ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَـجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَللبسْنَا عَلَيْهِم مَا يَلبِسُون﴾[2] ومنه التلبيس، وهو التدليس، وهو الغش، لأن المغشوش من النحاس يلبسه فضة تخالطة وتُغَطيه، وكذلك إذا لبّس الحق بالباطل يكون قد أظهر الباطل في صورة الحق، فالظاهر حق، والباطن باطل، ثم قال تعالى ﴿وَتَكْتُمُوا الـحَقَّ وأَنْتُم تَعْلَـمُونَ﴾[3] وهنا قولان: قيل: إنه نهاهم عن مجموع الفعلين، وإن الواو واو الجمع التي يسميها نحاة الكوفة واو الصرف، كما في قولهم «لا تأكل السمك وتشرب اللبن» كما قال تعالى ﴿وَلـمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُم وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[4] على قراءة النصب، وكما في قوله تعالى ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ، وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُون في آياتِنَا مَا لَهُم مِنْ مَحِيصٍ﴾[5] على قراءة النصب، وعلى هذا فيكون الفعل الثاني في قوله ﴿وَتَكْتُمُوا الـحَقَّ﴾ منصوبا، والأول مجزوما، وقيل: بل الواو هي الواو العاطفة المشركة بين المعطوف والمعطوف عليه، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهم

---

(١) سورة البقرة، الآيات: ٤٠ ـ ٤٢.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٩.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٤٢.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٤٢.
(٥) سورة الشورى، الآيتان: ٣٤ ـ ٣٥.

كما إذا قيل « لا تكفر وتسرق وتزن » وهذا هو الصواب كما في قوله تعالى ﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُون الـحَقَّ بِالبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الـحَقَّ وأَنْتُم تَعْلَـمُون﴾ (١) ولو ذمهم على الاجتماع لقال: « وتكتموا الحق » بلا نون، وتلك الآية نظير هذه، ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهي عن كل من الفعلين فإنه قد يعاد فيه حرف النفي، كما تقول « لا تكفر، ولا تسرق، ولا تزن » ومنه قوله تعالى ﴿يَا أَيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بالبَاطل إلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تراضٍ مِّنْكُم وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (٢) وأما إذا لم يُعَد حرفُ النفي فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر، مثل أن يكون أحدهما مستلزما للآخر، كما قيل « لا تكفر بالله وتكذب أنبياءه » ونحو ذلك، وما يكون اقترانهما ممكنا لا محذور فيه، لكن النهي عن الجميع فهو قليل في الكلام، ولذلك قَلَّ ما يكون فيه الفعل الثاني منصوبا، والغالبُ على الكلام جزم الفعلين، وهذا مما يبين أن الراجح في قوله (وتلبسوا) أن تكون الواو واو العطف، والفعلُ مجزوما، ولم يعد حرف النفي لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزم له، فالنهي عن الملزوم ـ وإن كان يتضمن النهي عن اللازم ـ فقد يظن أنه ليس مقصودا للناهي، وإنما هو واقع بطريق اللزوم العقلي.

الأمر بالشيء هل يكون أمراً بلوازمه ونهياً عن ضده:

ولهذا تنازع الناس في الأمر بالشيء: هل يكون أمرا بلوازمه؟ وهل يكون نهيا عن ضده؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده. ومنشأ النزاع: أن الآمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يُعَاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده.

وهذه المسألة هي الملقبة بأن « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » وقد غلط فيها بعضُ الناس، فقسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة في

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧١.
(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

الأعضاء والعَدد في الجمعة، ونحو ذلك مما لا يكون قادرا على تحصيله، وإلى ما يقدر عليه كقطع المسافة في الحج، وغَسْل جزء من الرأس في الوضوء، وإمساك جزء من الليل في الصيام، ونحو ذلك، فقالوا: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب. وهذا التقسيم خطأ، فإن هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الوجوب، فلا يتم الوجوب إلا بها، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين، سواء كان مقدوراً عليه أولا، كالاستطاعة في الحج واكتساب نصاب الزكاة، فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج، وإذا كان مالكا لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة، فالوجوب لا يتم إلا بذلك، فلا يجب عليه تحصيلُ استطاعة الحج، ولا ملك النصاب، ولهذا من يقول: إن الاستطاعة في الحج ملك المال، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، فلا يوجبون عليه اكتساب المال، ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة: إما بذل الحج، وإما بذل المال له من ولده، وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه، لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده، فيكون قبوله كتملك المباحات، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن بالفعل. والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الواجب إلا به، وما لا يتم الوجوب إلا به، وأن الكلام في القسم الثاني إنما هو فيما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين، لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار، ومع هذا فلا يقال: إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار، والواجب ما يكون تركه سبباً للذم والعقاب، فلو كان هذا الذي لزمه فعله بطريق التبع مقصودا بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم، فيكون مَنْ ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقابا ممن تركه من أهل مكة والطائف، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع، فلما كان من المعلوم أن ثواب

البعيد أعظم، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب نشأت من ههنا الشبهة: هل هو واجب أو ليس بواجب؟ والتحقيق: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصد الآمر، بل الآمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه وإن كان عالما بأنه لا بد من وجودها، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطر بقلبه الوازم.

شبهة الكعبي أن الشريعة لا مباح فيها والرد على شبهته:

ومَنْ فهم هذا انحلت عنه شبه الكعبي[1]: هل في الشريعة مباح أم لا؟ فان الكعبي زعم أنه لا مباح في الشريعة، لأنه ما من فعل يفعله العبد من المباحات إلا وهو مشتغل به عن محرم، والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده، فيكون ما فَعَله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها.

وجوابه أن يقال: النهي عن الفعْل ليس أمراً بضد معين، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم، بل هو نهي عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد، فهي أمر بمعنى مطلق كلي، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمرا بمعين بخصوصه، ولا نهياً عنه، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين أي معين كان، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات، فما امتاز به معين عن معين فالخيرة فيه إلى المأمور، لم يؤمر به ولم يُنْه عنه، وما اشتركت فيه المعيَّنات ـ وهو القدر المشرك ـ فهو الذي أمر به الآمر.

وهذا يحل الشبهة في مسألة المأمور المخير، والأمر بالماهية الكلية: هل يكون أمرا بشيء من جزئياتها أم لا؟ فالمخير الذي يكون أمر بخَصْلة مِن خصال معينة كما في فِدْية الأذى وكفارة اليمين، كقوله تعالى ﴿فَفِدْيَةٌ مِن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[2] وقوله تعالى ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِن أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيْكُم أَوْ كسوتهم أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[3] فهنا اتفق المسلمون على أنه

---

(١) هو أبو القاسم البلخي صاحب المقالات، عبد الله بن أحمد توفي سنة ٣١٧ هـ.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٦.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٨٩.

إذا فعل واحداً منها برئت ذمته، وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة، كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها، وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معينا في نفس الأمر، وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله، وإنما يقول هذا بعض الغالطين، ويحكيه طائفة عن طائفة غلطاً عليهم، بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا، وهو كما قال ابن عباس: كل شيء في القرآن «أو» فهو على التخيير، وكل شيء في القرآن «فمن لم يجد» فهو على الترتيب، والله يعلم أن العبد يفعل واحداً بعينه مع علمه أنه لم يوجبه عليه بخصوصه.

ثم اضطرب الناس هنا: هل الواجب الثلاثة فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين المخير، أو الواجب واحد لا بعينه، فيكون المأمور به مبهما غير معلوم للمأمور؟ ولا بد في الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور والعمل به، والقول بإيجاب الثلاثة يحكى عن المعتزلة، والقول بإيجاب واحد لا بعينه وهو قول الفقهاء.

حقيقة الواجب في الكفارة هو القدر المشترك بين الثلاثة:

وحقيقة الأمر: أن الواجب هو القد المشترك بين الثلاثة، وهو مسمى أحدها. فالواجب أحد الثلاثة، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين وهذا المعين، فلم يجب واحد بعينه غير معين، بل وجب أحد المعينات، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه، والأمر المتناقض هو أن يوجب معينا ولا يعينه، أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين، وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلية، كالأمر بإعتاق رقبة مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معيناً، لكن لا يكون معينا في العلم والقصد، فالآمر لم يقصد واحدا بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا، وأن المطلق الكلي وجوده عند الناس في الأذهان لا في الأعيان، فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا

معينا مشخصاً مخصوصا متميزاً في الأعيان، وإنما سمى كليا لكونه في الذهن كليا، وأما الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلا.

وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه، كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب تعالى، وجعلوه وجوداً مطلقا، إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج، والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثُل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق، وكلا القولين خطأ صريح، فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلا، ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها، لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فان هذا لا يقوله مَنْ يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه. ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات، مثل الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام.

اعتقاد الفلسفة في الموجود الواجب انه وجود مطلق بشرط الاطلاق:

وما ذكروه من الفروق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التي يسمونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية، ودعواهم أن هذه الصفات الي يسمونها أجزاء تسبق

الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تَقُود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات، حتى يعتقد في الموجود الواجب: أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجودهُ في الخارج؛ فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود، وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها من الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقَرْمَطَة في السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (١).

والكلام في هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما في ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإبهام، فإذا فسر المراد بتلك الألفاظ انكشف حقيقة المعاني المعقولة كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى.

والغرض هنا: أن الأمر بالشيء الذي له لوازم لا توجد إلا بوجوده، سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده، قد يكون الآمر قاصداً للأمر بتلك اللوازم، بحيث يكون آمرا بهذا وبهذا اللازم، وأنه إذا تركها عوقب على كل منها، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر، وكذلك النهي عن الشيء الذي له ملزوم، قد يكون قصده أيضاً ترك الملزوم لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركه غير مقصود له، وإنما لزم لزوما.

---

(١) سورة الملك، الآية: ١١.

مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية والمذَكّى بالميت:

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية والـمُذَكَّى بالميت ونحو ذلك مما ينهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه، فقالت طائفة كلتاهما محرمة، وقالت طائفة: بل المحرم في نفس الأمر الأخت والميتة، والأخرى إنما نهي عنها لعلة الاشتباه، وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء، والأول أغلب على طريقة من لا يجعل في الأعيان معاني تقتضي التحليل والتحريم، فيقول: كلاهما نهي عنه، وإنما سبب النهي اختلف.

والتحقيق في ذلك أن المقصود للناهي اجتناب الأجنبية والميتة فقط، والمفسدة التي من أجلها نهي عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى فهي من باب اللوازم، فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله، وهذا نظير مَنْ ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم، واشتبه ذلك القَدَح بغيره، فعلى المريض اجتنابُ القدحين، والمفسدة في أحدهما، ولهذا لو أكل الميت والمذكى لعوقب على أكل الميتة، كما لو أكلها وحدها، ولا يزداد عقابه بأكل المذكى، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداهما.

إذا عرف هذا فقوله تعالى ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ [1] نهى عنهما، والثاني لازم للأول مقصود بالنهي، فمن لَبَسَ الحق بالباطل كتم الحق وهو معاقب على لَبْسِهِ الحقَّ بالباطل، وعلى كتمانه الحق، فلا يقال: النهي عن جمعهما فقط، لأنه لو كان هذا صحيحاً لم يكن مجرد كتمان الحق موجباً للذم، ولا مجرد لَبْس الحق بالباطل موجباً للذم، وليس الأمر كذلك، فإن كتمان أهل الكتاب ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين، وكذلك لَبْسُهم الحق الذي أنزله الله بالباطل الذي ابتدعوه، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفي لأن اللبس مستلزم

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٢

للكتمان، ولم يقتصر على الملزوم لأن اللازم مقصود بالنهي. فهذا يبين لك بعض ما في القرآن من الحكم والأسرار. وإنما كان اللبس مستلزما للكتمان لأن من لبس الحق بالباطل، كما فعله أهل الكتاب، حيث ابتدعوا ديناً لم يشرعه الله، فأمروا بما لم يأمر به، ونهوا عما لم ينه عنه، وأخبروا بخلاف ما أخبر به ـ فلا بد له أن يكتم من الحق المنزل ما يناقض بدعته، إذ الحق المنزل الذي فيه خبر بخلاف ما أخبر به إن لم يكتمه لم يتم مقصوده، وكذلك الذي فيه إباحة لما نهى عنه، أو إسقاط لما أمر به. والحق المنزل إما أمر ونهي وإباحة، وإما خبر، فالبدع الخبرية كالبدع المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته والنبيين واليوم الآخر لا بد أن يخبروا فيها بخلاف ما أخبر الله به، والبدع الأمرية، كمعصية الرسول المبعوث إليهم ونحو ذلك لا بد أن يأمروا فيها بخلاف ما أمر الله به، والكتب المتقدمة تخبر عن الرسول النبي الأمي وتأمر باتباعه.

والمقصود هنا الاعتبار، فإن بني إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا، وإنما ذكرت قصصهم عبرة لنا، وكان بعض السلف يقول: إن بني إسرائيل ذهبوا، وإنما يعني أنتم، ومن الأمثال السائرة «إياكِ أعني واسمعي يا جارة» فكان فيما خاطب الله به بني إسرائيل عبرة لنا: أن لا نلبس الحق بالباطل، ونكتم الحق.

اللبس في بدع الفلسفة والكلام والتصوف.

والبدع التي يعارض بها الكتاب والسنة التي يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات أو ذَوْقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك لا بد أن تشتمل على لبس حق بباطل وكتمان حق، وهذا أمر موجود يعرفه مَنْ تأمله، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتمان النصوص التي تخالفه، ويبغضها، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها، ويبغض من يفعل ذلك، كما قال بعض السلف: ما ابتدع أحد بدعة إلا نُزِعت حلاوة الحديث من قلبه. ثم إن قولَهُ الذي يعارض به النصوص لا بد أن يلبس فيه حقا بباطل بحسب ما يقول من الألفاظ المجملة المتشابهة، ولهذا قال الإمام أحمد في أول ما كتبه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكّت

فيه من متشابه القرآن، وتأوّلته على غير تأويله، مما كتبه في حبسه ـ وقد ذكره الخَلال في كتاب السنة والقاضي أبو يعلى وأبو الفضل التيمي وأبو الوفاء بن عقيل وغير واحد من أصحاب أحمد، ولم ينفه أحد منهم عنه ـ قال في أوله «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحْيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهلَ العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من تائه ضال قد هدوه، فما أحْسَنَ أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم! ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عِنان الفتنة، فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين» والمقصود هنا قوله «يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم» وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس لكن بمعان أخر غير المعاني التي قصدوها هم بها؛ فيقصدون هم بها معاني أخر فيحصل الاشتباه والإجمال، كلفظ العقل والعاقل والمعقول، فإن لفظ «العقل» في لغة المسلمين إنما يدل على عرض إما مسمى مصدر عقَل يَعْقل عقْلاً، وإما قوة يكون بها العقل، وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهرا مجردا قائما بنفسه، وكذلك لفظ «المادة، والصورة» بل وكذلك لفظ «الجوهر، والعرض، والجسم، والتحيز، والجهة، والتركيب، والجزء، والافتقار، والعلة، والمعلول والعاشق، والمعشوق» بل ولفظ «الواحد» في التوحيد، بل ولفظ «الحدوث، والقدم» بل ولفظ «الواجب، والممكن» بل ولفظ «الوجود، والموجود، والذات» وغير ذلك من الألفاظ، وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ

يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هي عُرْفية عرفا خاصا، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة، سواء كان ذلك المعنى حقا أو باطلا.

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان:

اصطلاحات فلسفية لا تقر معانيها الفلسفية لغة القرآن.

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون: إنا لا نفهم ما قيل لنا، أو إن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا، ويلبسون على الناس بأن الذي عنيناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق، ويقولون أيضا: إنه موافق للشرع، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم، وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم - مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن - فقد يُفْضي إلى مخالفة ألفاظ القرآن في الظاهر، فإن هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيا باطلا، نفاه الشرع والعقل، وهم اصطلحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها في لغة العرب، فتبقى إذا أطلقوا نفيها لم تدل في لغة العرب على باطل، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل؛ فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة، وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ: القدم، والحدوث، والجوهر، والجسم، والعرض، والمركب، والمؤلف، والمتحيز، والبعض، والتوحيد، والواحد، فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم: ما لا صفة له ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يرى، والتوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن شيئا من هذا النفي، وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده، بأن يشهد أن لا إله إلا هو، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلا له، ولا يعادي إلا فيه، ولا

يعمل إلا لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات؛ قال جابر بن عبد الله في حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع « فأهلَّ رسول الله ﷺ بالتوحيد: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك» وكانوا في الجاهلية يقولون « لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك؛ تملكه وما ملك» فأهل النبي ﷺ بالتوحيد كما تقدم، قال تعالى ﴿وَإِلَٰهُكُم إِلَٰه واحِدٌ لا إِلَٰهَ إلا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [١] وقال تعالى ﴿وَقَالَ اللهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ، إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ، فإِيَّايَ فَارهَبُون﴾ [٢] وقال تعالى ﴿ومَن يَدْعُ مَعَ اللهِ إلهاً آخَرَ لاَ بُرهانَ لَهُ بِهِ فإِنَّما حِسابُهُ عِندَ ربهِ﴾ [٣] وقال تعالى ﴿واسأَلْ مَنَ أرسلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلنَا أَجَعَلْنا مِنْ دُون الرَّحْمن آلِهةً يعْبدُون؟﴾ [٤] وقال تعالى ﴿وَلَقَدَ بَعَثْنا في كُل أُمَّةٍ رَسُولاً أن اعبُدُوا الله واجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ، فَمِنْهم مَن هَدَى الله، ومِنهُم مَن حقَّتْ عَلَيهِ الضَّلاَلَة﴾ [٥] وأخبر عن كل نبي من الأنبياء أنهم دَعُوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وقال تعالى ﴿قدْ كَانتْ لكمُ أُسوةٌ حَسَنَةٌ في إبَراهيمَ والذَّينَ مَعَهُ، إذْ قَالُوا لِقَومِهم، إنَّا برآء مِنْكُمُ ومِمَا تعْبُدُون مِن دُون الله، كَفَرنَا بكُمْ، وبَدَا بيْننَا وبَيْنَكُم العَدَاوة والبَغْضاء أَبدَاً حَتَى تُؤمِنُوا باللهِ وحَدْهُ﴾ [٦] وقال تعالى عن المشركين ﴿أجَعَلَ الآلَهة إلَهاً واحِداً؟ إنَّ هَذَا لشَيءٌ عُجَابٌ﴾ [٧] وقال تعالى ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي القُرآن وحْدهُ وَلَّوا عَلَى أدْبارِهِم نُفُوراً﴾ [٨] وقال تعالى ﴿وَإِذَا ذُكِرَ الله وحَدَهُ اشْمأَزَّتْ قُلُوبُ الذينَ لا يُؤْمِنُون بالآخِرة، وإذا ذُكرَ الذَّين مِنْ دُونه إذا هُمْ يسْتبشِرُونَ﴾ [٩] وقال تعالى ﴿إنَّهمْ كانُوا إذا قيلَ لَهُمْ لا إلَه إلاَّ اللهُ يسْتكْبِرُونَ، وَيقُولونَ: أئنا لتَاركُوا آلهَتنا لشَاعِرُ مَجْنُونْ﴾ [١٠] وهذا في القرآن كثير. وليس المراد بالتوحيد مجرد

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٣.
(٢) سورة النحل، الآية: ٥١.
(٣) سورة المؤمنون، الآية: ١١٧.
(٤) سورة الزخرف، الآية: ٤٥.
(٥) سورة النحل، الآية: ٣٦.
(٦) سورة الممتحنة، الآية: ٤.
(٧) سورة صٓ، الآية: ٥.
(٨) سورة الإسراء، الآية: ٤٦.
(٩) سورة الزمر، الآية: ٤٥.
(١٠) سورة الصافات، الآية: ٣٥.

توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد. ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد، وكثير من أهل الكلام يقول: التوحيد له ثلاثة معان. وهو: واحد في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وهذا المعنى الذي تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول ﷺ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول، بل التوحيد الذي أمر به أمر يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى، فهذا من الكلام الذي لبس فيه الحق بالباطل وكتم الحق، وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الربّ تعالى من الصفات، ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء ـ لم يكن موحدا، بل ولا مؤمنا، حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له، والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، فإذا فسَّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخصُّ وصفِ الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصِّفاتية، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه ـ لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسله، فإن مشركي العرب كانوا مُقِرين بأن الله وحده خالق كل شيء وكانوا مع هذا مشركين، قال تعالى ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهم باللهِ إلا وَهُم مُشرِكونَ﴾ [1] قال طائفة من السلف: تسألهم مَنْ خلق السموات والأرض؟ فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره. وقال تعالى ﴿قُلْ لِمَن الأَرْضُ ومَنْ فِيها إنْ كُنْتُم تعلَمُون؟ سيَقُولوُنَ: للهِ، قُلْ: أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ؟ قُلْ: مَن رَبُّ السَّمَواتِ السَّبْعِ وربُّ العَرْشِ العَظيم؟ سَيَقُولونَ: للهِ، قُلْ أَفَلاَ تَتَّقُون؟ قُلْ: مَن بِيدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ ولاَ يُجارُ عَلَيهِ إنْ كُنتُم تعلَمُون؟

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

سَيَقُولُونَ: للهِ قُلْ: فأنّى تُسْحرُون؟﴾ [1] وقال تعالى: ﴿ولَئِنْ سَأَلتهُم مَنْ خَلَقَ السَمَواتِ والأَرْضَ وسَخَّر الشمْسَ والقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ [2]

ليس كل مقر بأن الله ربّ كل شيء يعتبر عابداً له دون سواه

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه، داعيا له دون ما سواه، راجيا له خائفا منه دون ما سواه، يوالي فبه، ويعادي فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه، وقد قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُم حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكونَ الدِيْنُ كُلُّهُ للهِ﴾ [3] وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به، وجعلوا له أندادا، قال تعالى ﴿أمّ اتخذوا مِنْ دُونِ اللهِ شَفَعاء، قُل: أولو كَانوا لاَ يَمْلِكُون شَيْئا وَلاَ يَعْقِلُون، قُل: للهِ الشَفَاعَةُ جَمِيْعَا﴾ [4] وقال تعالى ﴿وَيَعْبُدُون مِن دُونِ اللهِ مَا لا يضُرُّهُم وَلاَ يَنْفَعُهُم، وَيَقُولونَ، هَؤُلاَءِ شُفعاؤُنا عِنْدَ اللهِ، قُلْ: أتنبئونَ الله بما لاَ يعْلَمُ في السَّموات وَلاَ في الأَرْضِ؟ سُبْحانَهُ وتَعَالَى عمَّا يُشْرِكُون!﴾ [5] وقال تعالى ﴿وَلَقْد جِئْتُمُونا فُرادى كَمْا خَلَقْنا كَم أوّل مَرةٍ وتَرَكْتمْ مَا خَولْناكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ، ومَا نَرَى مَعَكم شُفَعاءكُمْ والذَّين زَعَمْتُم أَنَّهُم فِيكُمْ شُرَكَاءُ، لَقَد تقطَع بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عْنكمُ مَا كُنتُم تَزْعمُون﴾ [6] وقال تعالى ﴿ومِنَ النَّاس مِنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِ اللهِ، والذينَ آمنُوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ﴾ [7] ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب اليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا.

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٨٥.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦١.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٣٩.
(٤) سورة يونس، الآية: ١٨.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ٩٤.
سورة البقرة، الآية ١٦٥.

توحيد الفلاسفة والكلاميين وما فيه من خلل وفساد.

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله، وهم لا يُدْخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه، وأدخلوا في ذلك نفي صفاته، فإنهم إذا قالوا: لا قسيم له، ولا جزء له، ولا شبيه له، فهذا اللفظ ـ وإن كان يراد به معنى صحيح ـ فإن الله ليس كمثله شيء، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق، ولا يفسد، ولا يستحيل، بل هو أحد صمد، والصمد: الذي لا جوف له، وهو السيد الذي كمل سؤدده؛ فإنهم يدرجون في هذا نفي علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته، ونفي ما ينفونه من صفاته، ويقولون: إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركبا منقسما، وأن يكون له شبيه، وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القرآن تركيبا وانقساما، ولا تمثيلا، وهكذا الكلام في مسمى الجسم والعرض والجوهر والمتحيز وحلول الحوادث وأمثال ذلك، فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماها الذي ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله، فيدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه، ويقولون: إن القرآن مخلوق، لم يتكلم الله به، وينفون بها رؤيته، لأن رؤيته على اصطلاحهم لا تكون إلا لمتحيز في جهة وهو جسم، ثم يقولون: والله منزه عن ذلك، فلا تجوز رؤيته، وكذلك يقولون: المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا، والله ليس بجسم متحيز! فلا يكون متكلما، ويقولون: لو كان فوق العرش، وأمثال ذلك.

كتاب الله هو الذي يفصل في كل نزاع بين الناس:

وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة ـ كما ذكر ـ فالمخاطِبُ لهم إما أن يفصل ويقول: ما تريدون بهذا الألفاظ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قُبِلت، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدَّت، وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتمل حقاً

وباطلاً، وأوهموا الجهال باصطلاحهم: أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها، فحينئذ تختلف المصلحة، فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإلزامهم به أمكن أن يقال لهم: لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى ما دعا إليه رسول الله ﷺ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة مَنْ دعا إليه، ولا له دعوة الناس إلى ذلك، ولو قدر أن ذلك المعنى حق، وهذه الطريق تكون أصلح إذا لَبَّس ملبس منهم على وُلاة الأمور، وأدخلوه في بدعتهم، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال: ائتونا بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك، وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة، وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل، وهؤلاء المختلفون يدعي أحدهم: أن العقل أدّاه إلى علم ضروري ينازعه فيه الآخر؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة من موارد النزاع إلا الكتاب والسنة، وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دَعَوْه إلى المحنة، وصار يطالبهم بدلالة الكتاب والسنة على قولهم، فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾ [1] وقوله ﴿مَايَأْتِيهِم مِنْ ذِكرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٌ﴾ [2] وقول النبي ﷺ «تجيء البقرة وآل عمران» وأمثال ذلك من الحديث مع ما ذكروه من قوله ﷺ «إن الله خلق الذكر» أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم. ولما قالوا: ما تقول في القرآن، أهو الله أو غير الله؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى بن غوث، وكان من أحذقهم بالكلام: ألزمه التجسيم، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما. فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به، ولا بمدلوله، وأخبره أني أقول: هو أحد، صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد، فبين أني لا أقول هو

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٢.
(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

جسم ولا ليس بجسم لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه، وإجابة مَنْ دعاهم إلى ما دعاهم إليه الرسول ﷺ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها؛ فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعياً. وأما إذا كان المناظر معارضاً للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء؛ فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم. وحينئذ فيقال لهم: الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب. وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة، فإنه يقال له: إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدعة، وفي كل منهما تلبيس وإيهام، فلا بد من الاستفسار والاستفصال، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات.

سبب ذم السلف للكلام وأهله:

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة الكلامَ وأهلَ الكلام كقول

أبي يوسف: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام: أن يُضْرَبوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام، وقوله: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه، ولأنْ يُبْتَلى العبد بكل ذنب ما خلا الإشراك بالله، خير من أن يبتلى بالكلام. وقول الإمام أحمد: ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح، وقَلَّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام، وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الإئمة، ظن بعضُ الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثة، كلفظ الجوهر والجسم والعرض، وقالوا: إن مثل هذا لا يقتضي الذم، كما لو أحدث الناسُ آنيةً يحتاجون إليها أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو، وقد ذكر هذا صاحبُ الإحياء وغيره، وليس الأمر كذلك. بل ذمُّهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة، فهو باطل قطعاً، ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله، ومنهم من لا يعلم ذلك.

المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة:

وأيضاً فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل - إذا أثبتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر - كان كلاهما مخطئاً، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله؛ فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيها، والمحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة، ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم، ولا أتم عليهم نعمته، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس؟

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقاً أو اعتقادا زعم أن الإيمان لا يتم إلا به، مع العلم بأن الرسول لم يذكره.

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن، وقالوا: إن هذا لو كان من الدين الذي يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول، ودعا أمته إليه، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذرمي الأزدي في مناظرته للقاضي أحمد بن أبي دُوَاد قُدَّام الواثق.

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها: من الواجبات التي لا يحصل الإيمان إلا بها، وأمثال ذلك.

مقامات الخطاب:

وبالجملة ـ فالخطاب له مقامات: فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة، وأن يقول: لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله، بل هذا هو الواجب مطلقاً، وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة، والإنسان في نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام، مَنْ ركبها نجا، ومن تخلف عنه غرق، وقد قال تعالى: ﴿وأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ، وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبيله﴾ [1] وقال تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ من ربِّكُمْ، وَلاَ تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ﴾ [2] وكان النبي ﷺ يقول في خطبته «إن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة» وقال ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في سياق حجة الوداع «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتابَ الله تعالى» وفي الصحيح: أنه قيل لعبد الله بن أبي أوفي «هل وصى رسول الله

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣. (٢) سورة الأعراف، الآية: ٣.

ﷺ؟ قال: لا، قيل: فلم، وقد كتب الوصية على الناس؟ قال: وصى بكتاب الله» وقد قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ امَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيينَ مُبَشِّرِينَ ومُنْذِرِينَ، وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [1] وقال تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا أطيعُوا الله وأطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولي الأَمْرِ مِنْكُمْ، فإنْ تنَازَعْتُم في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللهِ والرَّسُولِ﴾ [2] ومثل هذا كثير.

مقام الخطاب في مقام الدعوة للغير والبيان له:

وأما إذا كان الإنسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له، وفي مقام النظر أيضاً؛ فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنة، ويدعو إلى ذلك، وله أن يتكلم مع ذلك، ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة، فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال في كتابه، وبين بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسله وأمرَ المعاد وغير ذلك من أصول الدين، وأجاب عن مُعَارضة المشركين، كما قال تعالى ﴿وَلاَيأْتُونَكَ بِمَثَل إلاَّ جِئْنَاكَ بِالحَقِّ وأحْسَنَ تَفْسِيراً﴾ [3] وكذلك كان رسول الله ﷺ في مخاطباته، ولما قال: «ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه، كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر» قال له أبو رزين العقيلي: كيف يارسول الله، وهو واحد ونحن كثير؟ فقال: سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله، هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه مخليا به، فالله أعظم» ولما سأله أيضاً عن إحياء الموتى ضرب له المثل بإحياء النبات، وكذلك السلف؛ فروي عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [4] فقال له «ألست ترى السماء؟ فقال: بلى، قال أتراها كلها؟ قال: لا» فبين له أن نفي الإدراك لا يقتضي نفي الرؤية. وكذلك الأئمة كالإمام أحمد في رده على الجهمية، لما بين

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.
(٢) سورة النساء، الآية: ٩.
(٣) سورة الفرقات، الآية: ٣٣.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

دلالة القران على علوه تعالى واستوائه على عرشه، وأنه مع ذلك عالم بكل شيء، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَ السَمَوَاتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أيَّامٍ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ، يَعْلَمُ مَا يَلِجُ في الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْها وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فيهَا، وَهُوَ مَعَكُمْ أينما كُنْتُم، والله بما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [1] فبين أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، وأنه سبحانه بين أنه مع علوه على العرش يعلم ما الخلق عاملون، كما في حديث العباس بن عبد المطلب الذي رواه أبو داود وغيره عن النبي ﷺ قال فيه: «والله فوق عرشه، وهو يعلم ما أنتم عليه» فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلي، وضرب مثلين، ولله المثل الأعلى، فقال: لو أن رجلا في يده قوارير فيها ماء صاف، لكان بَصَره قد أحاط بما فيها مع مباينته له، فالله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بصره بخلقه، وهو مستو على عرشه، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع خروجه عنها يعلم ما فيها، فالله الذي خلق العالم يعلمه مع علوه عليه، كما قال تعالى ﴿ألا يَعْلَمُ مَن خَلَقَ وهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ؟﴾ [2].

مقام الخطاب في مقام الاجابة المعارض بالعقل:

وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل، وادعى أن العقل يعارض النصوص، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها؛ فإذا أخذ النافي يذكر ألفاظ مجملة مثل أن يقول: لو كان فوق العرش لكان جسما، أو لكان مركبا، وهو منزه عن ذلك، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما، وكان مركبا، وهو منزه عن ذلك، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث، وهو منزه عن ذلك، ولو قامت به الصفات لحلته الأعراض، وهو منزه عن ذلك، فهنا يستفصل السائل ويقول له: ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة؟ فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل، مثل أن يقول: أنا أريد بنفي الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به، ونفي مباينته لمخلوقاته، ونفي كونه مركبا؛ فنقول:

(١) سورة الحديد، الآية: ٤.   (٢) سورة الملك، الآية: ١٤.

هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به ، وأنت إذا سميت هذا تجسيما لم يجز أن أدع الحق الذي دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا . وأما قولك « ليس مركبا » فإن أردت به أنه سبحانه ركبه مركب ، وكان متفرقا فتركب ، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فالله تعالى منزه عن ذلك ، وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مباين للمخلوقات ، فهذا المعنى حق ، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ، فهذا ونحوه مما يُجَاب به .

وإذا قُدِّرَ أن المعارض أصَرَّ على تسمية المعاني الصحيحة التي ينفيها بألفاظه الاصطلاحية المحدثة ، مثل أن يدعي أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى في اللغة تجسيما وتركيبا ونحو ذلك ؛ قيل له : هب أنه سمي بهذا الاسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل ، أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله ، لا بنفي ولا إثبات ، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى بذلك ، لا نفيـاً ولا إثباتا ، بل قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ، أو في جهة أو ليس في جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به ، ونحو ذلك ، كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة فيها ، لا بإطلاق النفي ولا بإطلاق الإثبات ، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفيا وإثباتا . وإن أردت أن نفي ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذي تدعيه النُّفاة ، ويدعون أن نفيهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة . قيل له : فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ ، فالمعنى إذا كان معلوما إثباته بالعقل لم يجز نفيه ، لتعبير المعبر عنه بأي عبارة عبر بها ، وكذلك إذا كان معلوما انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته ، بأي عبارة عبر بها المعبر ، وبين له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه ، وسماه بألفاظه الاصطلاحية ، وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولغته ، وإن كان الـمُطْلق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام ، كما إذا قال الرافضي : أنتم ناصبة تنصبون

العداوة لآل محمد، فقيل له: نحن نتولى الصحابة والقَرَابة، فقال: لا ولاء إلا ببراءة، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القرابة، فيكون قد نصب لهم العداوة، فيقال له: هب أن هذا يسمى نصبا، فلم قلت: إن هذا محرم؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى مُوَالاة أهل البيت، إذا كان الرجل مواليا لأهل البيت كما يحب الله ورسوله، ومنه قول القائل:

إن كان رَفْضاً حبُّ آل محمدٍ ... فليشهد الثقلان أني رافضي

وقوله:

إذا كان نصْباً ولاء الصحاب ... فإني كما زَعَموا ناصبي
وإن كان رَفْضاً ولاء الجميع ... فلا بَرِح الرفض من جانبي

الألفاظ نوعان

والأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان: مذكور في كتاب الله وسنة رسوله، وكلام أهل الإجماع، فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذما استحق الذم، وإن أثبت شيئاً وجب إثباته، وإن نفى شيئاً وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق. وهذا كقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يلدْ ولَمْ يُولدْ ولَمْ يكُن لهُ كُفُواً أحدٌ﴾[1] وقوله تعالى ﴿هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الذَّي لاَ إلهَ إلاَّ هُوَ الملِكُ القُدُوسُ السَّلامُ﴾[2] ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته وكذلك قوله تعالى ﴿لَيْسَ كمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[3] وقوله تعالى ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[4] وقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمئِذٍ ناضِرة الى رَبِّهَا ناظِرةَ﴾[5] وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله ﷺ، فهذا كله حق. ومن دخل في اسم مذموم في الشرع كان مذموما، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو

---

(١) سورة الأخلاص، الآيات: ١ ـ ٤.
(٢) سورة الحشر، الآيتان: ٢٢ ـ ٢٣.
(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.
(٥) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢ ـ ٢٣.

ذلك، ومن دخل في اسم محمود في الشرع كان محمودا، كاسم المؤمن والتقي والصديق، ونحو ذلك، وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ «الجسم» و «الحيز» و «الجهة» و «الجوهر» و «العرض» فمن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجز له أن يكفر مخالفه، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر، لأن الكفر حكم شرعي متلقَّى عن صاحب الشريعة، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه، وليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفرا في الشرع، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل تجب في الشرع معرفته.

تعريف الكفر.

ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام: إن أصول الدين التي يكفر مخالفها هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل. وأما ما لا يعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم، وهذ طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب الإرشاد وأمثالهم.

فيقال لهم: هذا الكلام تضمن شيئين: أحدهما: أن أصول الدين هي التي تعرف بالعقل المحض دون الشرع، والثاني: أن المخالف لها كافر، وكل من المقدمتين ـ وإن كانت باطلة ـ فالجمع بينهما متناقض، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كافر الكفر الشرعي، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم. وفي الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول، وهذا ظاهر على قول مَنْ لا يوجب شيئاً ولا يحرمه إلا بالشرع، فإنه لو قدر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم، ولا إيمان واجب عندهم، ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينازع أنه بعد مجيء الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به، لا بمجرد ما يعلم بالعقل، فكيف يجوز

أن يكون الكفر بأمور لا تعلم إلا بالعقل؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التي لا تعلم إلا بالعقل كفر، فيكون حكم الشرع مقبولا، لكن معلوم أن هذا لا يوجد في الشرع، بل الموجود في الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومُعَاداته، ولا كفر مع تصديقه وطاعته، ومَنْ تدبر هذا رأى أن أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا، فيبتدعون بدعا بآرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة، ثم يكفرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه، وهذا حالُ مَنْ كَفر الناس بما أثبتوه من الأسماء والصفات التي يسميها هو تركيبا وتجسيما، وإثباتا لحلول الصفات والأعراض به، ونحوه ذلك من الأقوال التي ابتدعتها الجهمية والمعتزلة، ثم كفروا من خالفهم فيها، والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفروا من خالفهم فيها أحسنُ حالاً من هؤلاء، فإن أولئك علقوا الكفر بالكتاب والسنة، لكن غلطوا في فهم النصوص، وهؤلاء علقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان، ولهذا كان ذم السلف للجَهْمية من أعظم الذم، حتى قال عبد الله بن المبارك «إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية» بل الحق أنه لو قدر أنَّ بعض الناس غلط في معان دقيقة لا تعلم إلا بنظر العقل، وليس فيها بيان في النصوص والإجماع، لم يجز لأحد أن يكفر مثل هذا، ولا يفسقه، بخلاف مَنْ نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة، فهذا أحقُّ بالتكفير، إن كان المخطيء في هذا الباب كافراً، وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير، فإن هذا مبسوط في موضع آخر، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه وإجمال، فإذا وقع الاستفصال والاستفسار تبين الهدى من الضلال. فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعاني، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ، وكل قول لم يَرِدْ لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية، ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقته ومخالفته، فضلا عن أن يعلق بذلك كفر وإيمان، وإنما السنة موافقة الأدلة الشرعية، والبدعة مخالفتها، وقد يقال عما

لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف: إنه بدعة، إذ الأصل أنه غير مشروع فقد تذرع إلى البدعة، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع، وكذلك من قال في الدين قولا بلا دليل شرعي؛ فإنه تذرع إلى البدعة، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة، والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل، هم يَصِفون بها أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص، فإنهم يقولون: كل من قال «إن القرآن غير مخلوق» أو «إن الله يُرَى في الآخرة» أو «إنه فوق العالم» فهو مُجَسِّم مشبه حَشْوِي، وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلفُ الأمة وأئمتها، وحكي إجماع أهل السنة عليها غيرُ واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف، مثل أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن إبراهيم، وداود بن علي، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأمثال هؤلاء، ومثل عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القَلاَنسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري، ومثل أبي بكر الإسماعيلي، وأبي نعيم الأصبهاني، وأبي عمر بن عبد البر، وأبي عمر الطَّلَمنكي ويحيى بن عمار السجستاني، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي القاسم التميمي، ومن لا يُحْصى عدده إلا الله من أنواع أهل العلم. فإذا قال النُّفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم «لو كان الله يرى في الآخرة لكان في جهة، وما كان في جهة فهو جسم، وذلك على الله محال» أو قالوا «لو كان الله تكلم بالقرآن، بحيث يكون الكلام قائما به، لقامت به الصفات والأفعال، وذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث، وما كان محلا للأعراض والحوادث فهو جسم، والله منزه عن ذلك، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم، وحدوث العالم إنما علم بحدوث الأجسام، فلو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع».

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ومَنْ وافقهم في بعض بدعتهم، وهذا ونحوهُ في العقليات التي يزعمون أنها عارَضَتْ نصوص الكتاب والسنة.

أدلة الجهمية على نفي الرؤية ونفي كلام الله بالقرآن.

فيقال لهؤلاء: أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع؛ فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص، بل قولكم «لو رؤي لكان في جهة، وما كان في جهة فهو جسم، وما كان جسما فهو محدث» كلامٌ تدَّعون أنكم علمتم صحته بالعقل، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي، وينظر فيها بنفس العقل، ومَنْ عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكرامية والهاشمية وقال لكم «فليكن هذا لازما للرؤية، وليكن هو جسما» أو قال لكم «أنا أقول إنه هو جسم» وناظَرَكم على ذلك بالمعقول، وأثبته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول، لم يكن لكم أن تقولوا له «أنت مبتدع في إثبات الجسم» فإنه يقول لكم: وأنتم مبتدعون في نفيه، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته، إن لم تكن أعظم، بل النافي أحقُّ بالبدعة من المثبت، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص، وذكر هذا مُعاضدةً للنصوص، وتأييدا لها، وموافقة لها، وردا على من خالف موجبها.

فان قدر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفى ذلك نفياً عارض به النصوص، ودفع موجبها، ومقتضاها، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة. قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: البدعة بدعتان: بدعة خالفت كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ؛ فهذه بدعة ضلالة، وبدعة لم تخالف شيئاً من ذلك، فهذه قد تكون حسنة، لقول عمر «نعمت البدعة هذه» هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل.

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله لم يتكلم، بل خلق كلاما في غيره، ونفيُهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم، هو إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار أقربُ من قول مَنْ أثبت ذلك، وقال ـ مع ذلك ـ ألفاظاً يقول: إنها توافق معنى الكتاب والسنة، لا سيما

والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم، وليس عندهم بالنفي نص، فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة، وقول منازعيهم أقربُ إلى السنة.

ذم السلف للجهمية وللمشبهة.

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة كثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات، وذموا المشبهة أيضا، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية، لأن مرَضَ التعطيل أعظمُ من مرض التشبيه، وأما ذكر التجسيم وذم المجسمة فهذا لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضا القولُ بأن الله جسم، أو ليس بجسم، بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي الجسم، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية، ولما ناظر ابن غوث وألزمه ابن غوث بأنه جسم، امتنع أحمدُ من موافقته على النفي والإثبات، وقال: هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد.

حجة المعتزلة والجهمية في نفي الصفات والرد عليها.

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية ـ من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ـ إذا قالوا: إثباتها يستلزم أن يكون الله جسما، وذلك منتفٍ، وادعوا أن العقل دلَّ على المقدمتين، احتيج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين، أو إحداهما، فإما أن يبطل نفس التلازم أو نفي اللازم، أو المقدمتان جميعا. وهنا افترقت طرق مثبتة الرؤية: فطائفة نازعت في الأولى، كالأشعري وأمثاله، وهو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث وأصحاب السنة وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي يجب أن يكون جسما. فقالت النفاة: لأن كل مَرْئي في جهة، وما كان في جهة فهو جسم. فافترقت نُفاةالجسم على قولين: طائفة قالت: لا نسلم أن كل مرئي يكون في جهة، وطائفة قالت: لا نسلم أن كل ما كان في جهة فهو جسم. فادعت نُفاة الرؤية أن العلم الضروري حاصل بالمقدمتين، وأن المنازع فيهما مكابر، وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية؛ فلهذا صار الحذّاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما

تفسرها به المعتزلة، وقالوا: النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي. وطائفة نازعت في المقدمة الثانية ـ وهي انتفاء اللازم ـ وهي كالهشامية والكرامية وغيرهم، فأخذت المعتزلة وموافقوهم يشنعون على هؤلاء، وهؤلاء ـ وإن كان في قولهم بدعة وخطأ ـ ففي قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما في قولهم.

متأخرو الاشعرية يشبهون المعتزلة في نفي الرؤية.

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعياً، ولا يخالف دليلاً عقلياً ولا شرعياً، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي بل يقولون: ما تعنون بقولكم «إن كل جسم مرئي».

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئي يجب أن يكون قد ركبه مركب، أو أن يكون متفرقا فاجتمع، أو أنه يمكن تفريقه، ونحو ذلك، منعوا هم المقدمة الأولى، وقالوا: هذه السموات مرئية مشهورة، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته، فالله تعالى أحق بأن يكون أمراً عدميا، بل لا يكون إلا وجودياً، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وإن قالوا «مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة» نازعهم في هذا، وقالوا: دعوى كون السموات مركبة من جواهر فردة، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة، وبينوا فساد قول من يدعي هذا، وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة، وقالوا: إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا، وإن ركبه ركبه من أجسام أخرى، وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم كما يخلق الإنسان من الماء المهين، وقد ركب العظام في مواضعها من بَدَن ابن آدم، وركب الكواكب في السماء، فهذا معروف، وأما أن يقال «إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام، ثم ركب منها العالم» فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع، بل هو باطل، لأن كل جزء لا بد أن يتميز

منه جانب عن جانب، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغرها، كما يستحيل الماء إلى الهواء، مع أن المستحيل يتميز بعضه عن بعض.

الأدلة العقلية تبين جواز الرؤية وإمكانها.

وهذه المسائل قد بسطت في غير هذا الموضع، وبُين أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها، وليست العمدة على دليل الأشعري ومن وافقه في الاستدلال؛ لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات، لا حيلة لنفاة الرؤية فيها.

والمقصود هنا بيان كلام كلي في جنس ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذي يسمونه عقليات.

وإن قالوا «مرادنا أن المرئي لا بد أن يكون معايناً تجاه الرائي، وما كان كذلك فهو جسم» ونحو هذا الكلام، قالوا لهم: الصادق المصدوق ﷺ قال «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر» وقال «هل تضامُّون في رؤية الشمس صحواً ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا. قال: فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر» وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية، لا للمرئي بالمرئي، وفي لفظ في الصحيح «إنكم ترون ربكم عيانا» فإذن قد أخبرنا أنا نراه عيانا، وقد أخبرنا أيضاً أنه «قد استوى على العرش» فهذه النصوص يصدق بعضها بعضا، والعقل أيضاً يوافقها، ويدل على أنه سبحانه مباين لمخلوقاته فوق سمواته، وأن وجود موجود لا مباين للعالم ولا مُجانس له محال في بديهة العقل، فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهذه المعاني فهذا حق، وإذا سميتم أنتم هذا قولا بالجهة وقولا بالتجسيم لم يكن هذا القول نافيا لما علم بالشرع والعقل، إذ كان معنى هذا القول ـ والحال هذه ـ ليس منتفيا لا بشرع ولا عقل.

ويقال لهم: ما تعنون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة؟ أتعنون بالجهة

أمراً وجوديا أو أمراً عدميا؟ فإن أردتم أمراً وجوديا ـ وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق، أو المخلوق. والله فوق سمواته بائن من مخلوقاته، لم يكن ـ والحالة هذه ـ في جهة موجودة؛ فقولكم «إن المرئي لا بد أن يكون في جهة موجودة» قول باطل، فإن سطح العالم مرئي، وليس هو في عالم آخر، وإن فسرتم الجهة بأمر عدمي كما تقولون «إن الجسم في حيز» والحيز تقدير مكان، وتجعلون ما وراء العالم حيزا، فيقال لكم: «الجهة» و«الحيز» إذا كان أمراً عدميا فهو لا شيء، وما كان في جهة عدمية أو حيز عدمي؛ فليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل «هذا ليس في شيء» وبين قوله «هو في العدم» أو «أمر عدمي» فإذا كان الخالق تعالى مباينا للمخلوقات، عاليا عليها، وما ثم موجود إلا الخالق أو المخلوق، لم يكن معه غيره من الموجودات، فضلا عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به.

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويُرَاعون أيضاً الألفاظ الشرعية، فيعتدون بها ما وَجَدوا إليها سبيلا، ومَنْ تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة أيضاً، وقالوا: إنه قابل بدعة ببدعة، ورد باطلا بباطل.

إنكار الأئمة علـى من ناظر القدرية بألفاظ مبتدعة:

ونظير هذا القصة المعروفة التي ذكرها الخلال في كتاب «السنة» هو وغيره في مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوها من المسائل، فإنه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأن يكون خالقا لكل شيء وأن تكون أفعالُ العباد من مخلوقاته، أنكر الناس هذه البدعة، فصار بعضهم يقول في مناظرته: هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم، وأن يكون قد كلفهم ما لا يطيقونه؛ فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك، وقال: نعم يلزم الجبر، والجبر حق، فأنكر الأئمة ـ كالأوزاعي وأحمد

ابن حنبل ونحوهما ـ على الطائفتين، ويروي إنكار إطلاق الجبر على الزبيدي وسفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم. وقال الأوزاعي وأحمد ونحوهما: من قال إنه جبر فقد أخطأ، ومن قال لم يجبر فقد أخطأ، بل يقال: إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، ونحو ذلك. وقالوا: ليس للجبر أصل في الكتاب والسنة، وإنما الذي في السنة لفظ «الجَبْل» لا لفظ «الجبر» فإنه قد صح عن النبي ﷺ أنه قال لأشَجِّ عبد القيس «إن فيك لخلقين يحبهما الله: الحلم والأناة» فقال: أخلقين تخلقت بهما، أم خلقين جبلت عليهما؟ فقال «بل خلقين جبلت عليهما» فقال: الحمد لله الذي جَبَلني على خلقين يحبهما الله. وقالوا: إن لفظ «الجبر» لفظ مجمل فإن الجبر إذا أطلق في الكلام فهم منه إجبار الشخص على خلاف مراده، كما تقول الفقهاء: إن الأب يَجْبر ابنته على النكاح أو لا يجبرها، وإن الثيب البالغ العاقل لا يجبرها أحد على النكاح بالاتفاق، وفي البكر البالغ نزاع مشهور، ويقولون: إن ولي الأمر يجبر الْـمَدِين على وفاء دينه، ونحو ذلك، فهذه العبارات معناها إجبار الشخص على خلاف مراده، وهو كلفظ الإكراه: إما أن يحمل على الفعل الذي يكرهه ويبغضه فيفعل خوفا من وعيده، وإما أن يفعل به الشيء بغير فعل منه، ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى إذا جعل في قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له حتى يفعله كما قال تعالى ﴿وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُم الإِيمَانَ، وَزَيَّنَهُ في قُلُوبِكُمْ، وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الكُفْرَ والفُسُوقَ وَالعِصْيَانَ﴾ (١) لم يكن هذا جبراً بهذا التفسير، ولا يقدر على ذلك إلا الله تعالى، فإنه هو الذي جعل الراضي راضيا، والمحب محبا، والكاره كارهاً. وقد يراد بالجبر نفس جَعْل العبدِ فاعلا، ونفس خلقه متصفا بهذه الصفات، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جزُوعاً، وَإِذَا مَسَّهُ الخَيْرُ مَنُوعاً﴾ (٢) فالجبر بهذا التفسير حق، ومنه قول علي رضي الله عنه في الأثر المشهور عنه في الصلاة على النبي ﷺ «اللهم داحي المَدْحُوات، فاطر السموات، جبار القلوب على فطرتها شقيها وسعيدها» فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقا وباطلا.

(١) سورة الحجرات، الآية: ٧.　(٢) سورة المعارج، الآيات: ١٩ ـ ٢١.

كلمة « اللفظ » وما يراد بها :

وكذلك مسألة اللفظ، فإنه لما كان السلف والأئمة متفقين على أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وقد علم المسلمون أن القرآن بلّغه جبريلُ عن الله إلى محمد ﷺ وبلغه محمد إلى الخلق، وأن الكلام إذا بلغه المبلغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلغ عنه، بل هو كلام لمن قاله مبتدئاً، لا كلام من بلغه عنه مؤدياً، فالنبي ﷺ إذا قال « إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى » وبلغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وَصَل إلينا كان من المعلوم أنا إذا سمعناه من المحدث به إنما سمعنا كلام رسول الله ﷺ الذي تكلم به بلفظه ومعناه، وإنما سمعناه عن المبلغ عنه بفعله، وصوته، ونفسُ الصوت الذي تكلم به النبي ﷺ لم نسمعه، وإنما سمعنا صوتَ المحدث عنه، والكلامُ كلام رسول الله ﷺ، لا كلام المحدث، فمن قال « إن هذا الكلام ليس كلام رسول الله ﷺ » كان مُفْترياً، وكذلك مَنْ قال « إن هذا لم يتكلم به رسول الله ﷺ، وإنما أحدثه في غيره » وإن النبي ﷺ « لم يتكلم بلفظه وحروفه، بل كان ساكتاً أو عاجزاً عن التكلم بذلك » فعلّم غيره ما في نفسه، فنظم هذه الألفاظ ليعبر بها عما في نفس النبي ﷺ، ونحو هذا الكلام، فمن قال هذا كان مفترياً، ومن قال « إن هذا الصوت المسموع صوتُ النبي ﷺ » كان مفترياً. فإذا كان هذا معقولا في كلام المخلوق، فكلام الخالق أولى بإثبات ما يستحقه من صفات الكمال، وتنزيه الله أن تكون صفاته وأفعاله هي صفات العباد وأفعالهم، أو مثل صفات العباد وأفعالهم. فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ من الـمُشْركينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[1] ليس هو كلاماً لغيره، لا لفظه ولا معناه، ولكن بلغه عن الله جبريل، وبلغه محمد رسول الله عن جبريل، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسولين، لأنه بلغه وأداه، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه، إذ لو كان أحدهما هو الذي أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦.

إلى الآخر، فقال تعالى ﴿إنَّه لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ بِقَولِ شَاعِرٍ، قليلا ما تُؤْمِنُون، ولاَ بقَولِ كَاهِنٍ، قليلاً مَا تَذكَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ العَالَمِين﴾ [1] فهذا محمد ﷺ، وقال تعالى ﴿إنَّه لَقَولُ رَسُولٍ كريمٍ، ذي قُوةٍ عند ذِي العَرْش مَكِين، مُطَاع ثَمَّ أَمِيْنٍ﴾ [2] فهذا جبريل عليه السلام. وقد توعد الله من قال ﴿إن هَذَا إلاَّ قَوْلُ البَشَرِ﴾ [3] فمن قال «إن هذا القرآن قول البشر» فقد كفر، وقال بقول الوحيد الذي أوعده الله سقر، ومن قال «إن شيئاً منه قول البشر» فقد قال ببعض قوله، ومن قال «إنه ليس بقول رسول كريم، وإنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر» أو قال «هو قول شيطان نزل به عليه» ونحو ذلك، فهذا أيضاً كافر ملعون.

فرق بين سماعك كلام المتكلم منه وبين سماعك إياه من المبلغ عنه:

وقد علم المسلمون الفَرْقَ بين أن يسمع كلام المتكلم منه أو من المبلغ عنه، وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة، وأنا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلغين عنه وإن كان الفرق ثابتاً بين مَنْ سمع كلام النبي ﷺ منه وبين من سمعه من الصاحب المبلغ عنه، فالفرق هنا أولى، لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته. ولما كانت الْجَهْمية يقولون «إن الله لم يتكلم في الحقيقة، بل خلق كلاماً في غيره» ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة، فهذا مراده، فالنزاع بينهم لفظي ـ كان من المعلوم أن القائل إذا قال «هذا القرآن مخلوق» كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن، وأنه هو ليس كلامه، بل خلقه في غيره.

معنى قول المسلمين: إن هذا القرآن كلام الله:

وإذا فَسَّر مراده بأني أردت أن حركات العبدِ وصوتهَ والمداد مخلوق كان هذا المعنى ـ وإن كان صحيحاً ـ ليس هو مفهوم كلامه، ولا معنى قوله،

---

(١) الحاقة، الآيات: ٣٠ ـ ٤٣.
(٢) سورة التكوير، الآيات: ١٩ ـ ٢١.
(٣) سورة المدثر، الآية: ٢٥.

فإن المسلمين إذا قالوا « هذا القرآن كلام الله » لم يريدوا بذلك أن أصوات القائلين وحركاتهم قائمة بذات الله، كما أنهم إذا قالوا « هذا الحديث حديث رسول الله ﷺ » لم يريدوا بذلك: أن حركات المحدّث وصوته قامت بذات رسول الله ﷺ، بل وكذلك إذا قالوا في إنشاد النشيد:

★ ألا كـل شيء مـا خلا الله باطـل ★

هذا شعر لبيد وكلام لبيد، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد، بل أرادوا أن هذا القول المؤلّف لفظه ومعناه، هو للبيد، وهذا منشد له، فمن قال « إن هذا القرآن مخلوق » أو « إن القرآن المنزل مخلوق » أو نحو هذه العبارات ـ كان بمنزلة من قال: إن هذا الكلام ليس هو كلام الله، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدّث: إن هذا ليس كلام رسول الله ﷺ، وإن النبي ﷺ لم يتكلم بهذا الحديث، وبمنزلة من قال: إن هذا الشعر ليس هو شعر لبيد، ولم يتكلم به لبيد، ومعلوم أن هذا كله باطل. ثم إن هؤلاء صاروا يقولون: هذا القرآن المنزل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته، وتلاوة القرآن مخلوقة، وقراءة القرآن مخلوقة، ويقولون: تلاوتنا للقرآن مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، ويُدْخلون في ذلك نفس الكلام المسموع، ويقولون: لفظُنا بالقرآن مخلوق، ويدخلون في ذلك القرآن الملفوظ المتلو المسموع، فأنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا، وقالوا: اللفظية جَهْمية، وقالوا: افترقت الجهمية ثلاث فرق: فرقة قالت: القرآن مخلوق، وفرقة قالت: نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق، وفرقة قالت: تلاوة القرآن واللفظ بالقران مخلوق. فلما انتشر ذلك عن أهل السنة غلطت طائفة فقالت: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وتلاوتنا له غير مخلوقة، فبدّع الإمام أحمد هؤلاء، وأمر بهجرهم، ولهذا ذكر الأشعري في مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث، فقال: والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة، من قال « اللفظ بالقرآن مخلوق » فهو مبتدع عندهم، ومن قال

« غير مخلوق » فهو مبتدع. وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبري في صريح السنة أنه سمع غير واحد من أصحاب يذكر عن الإمام أحمد أنه قال: من قال « لفظي بالقرآن مخلوق » فهو جهمي، ومن قال « إنه غير مخلوق » فهو مبتدع. وصنف أبو محمد بن قتيبة في ذلك كتاباً، وقد ذكر أبو بكر الخلال هذا في كتاب السنة، وبسط القول في ذلك، وذكر ما صنفه أبو بكر المروزي في ذلك، وذكر قصة أبي طالب المشهورة عن أحمد التي نقلها عنه أكابر أصحابه، كعبد الله وصالح ابنيه والمروزي وأبي محمد فوران ومحمد بن إسحاق الصنعاني وغير هؤلاء.

افتراق الجهمية في مسألة كلام الله بالقرآن:

وكان أهل الحديث قد افترقوا في ذلك، فصار طائفة منهم يقولون « لفظنا بالقرآن غير مخلوق » ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق، وليس مرادهم صوت العبد، كما يذكر ذلك عن أبي حاتم الرازي، ومحمد بن داود المصيصي، وطوائف غير هؤلاء، وفي أتباع هؤلاء من قد يُدْخِل صوتَ العبد أو فعله في ذلك أو يقف فيه، ففهم ذلك بعض الأئمة، فصار يقول: أفعال العباد أصواتُهم مخلوقة، رَدًّا لهؤلاء، كما فعل البخاري ومحمد بن نصر المروزي وغيرهما من أهل العلم والسنة. وصار يحصل بسبب كثرة الخوض في ذلك ألفاظ مشتركة، وأهواء للنفوس، حَصَل بذلك نوع من الفرقة والفتنة، وحصل بين البخاري وبين محمد ابن يحيى الذهلي في ذلك ما هو معروف، وصار قوم مع البخاري كمسلم بن الحجاج ونحوه، وقوم عليه كأبي زرعة وأبي حاتم [الرازيين] وغيرهما، وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل. ولهذا قال ابن قتيبة: إن أهل السنة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ، وصار قوم يطلقون القول بأن التلاوة هو المتلو، والقراءة هي المقروء، وليس مرادهم بالتلاوة المصدر، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة، ومما يكون عن الحركة من أقواله التي هي حروف منظومة ومعان مفهومة، والقول والكلام يراد به تارةً المجموعُ فتدخل الحركة في ذلك، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسما منه، ويراد به تارةً ما يقترن بالحركة ويكون عنها، لا نفس

الحركة، فيكون الكلام قسما للعمل، ونوعاً آخر ليس هو منه، ولهذا تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق، «هل يدخل فيه الكلام؟» على قولين معروفين لأصحاب أحمد وغيرهم، وبنوا على ذلك ما إذا حلف لا يعمل اليوم عملا، فتكلم، هل يحنث؟ على قولين، وذلك لأن لفظ الكلام قد يدخل في العمل وقد لا يدخل.

تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق:

فالأول كما في قول النبي ﷺ «لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله القرآن، فهو يتلوه آناء الليل والنهار، فقال رجل: لو أن لي مثل ما لفلان لعملت مثل ما يعمل فلان» أخرجاه في الصحيحين، فقد جعل فعل هذا الذي يتلوه آناء الليل والنهار عملا، كما قال «لعملت فيه مثل ما يعمل فلان» والثاني كما في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالعَمَلُ الصالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِن عَمَلٍ إلاَّ كُنَّا عَلَيْكُم شُهُوداً إِذْ تُفِيضُونَ فِيْهِ﴾[2] فالذين قالوا «التلاوة هي المتلو» من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هي القول والكلام المقترن بالحركة، وهي الكلام المتلو، وآخرون قالوا: بل التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هي كلام الله، ولا أصوات العباد هي صوت الله، وهذا الذي قصده البخاري، وهو مقصود صحيح. وسبب ذلك أن لفظ «التلاوة والقراءة واللفظ» مجمل مشترك: يراد به المصدر، ويراد به المفعول، فمن قال «اللفظ ليس هو الملفوظ، والقول ليس هو المقول» وأراد باللفظ والقول المصدر، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هي الكلام المسموع، وهذا صحيح، ومن قال «اللفظ هو الملفوظ، والقول هو نفس المقول» وأراد باللفظ والقول مسمى المصدر، صار حقيقةُ مراده أن اللفظ والقول هو الكلام المقول الملفوظ، وهذا صحيح. فمن قال «اللفظ بالقرآن، أو القراءة، أو التلاوة، مخلوقة» أو «لفظي

(١) سورة فاطر، الآية: ١٠. (٢) سورة يونس، الآية: ٦١.

بالقرآن، أو تلاوتي» دخل في كلامه نفسُ الكلام المقروء المتلو، وذلك هو كلام الله تعالى، وإن أراد بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحاً، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره. ولهذا قال أحمد في بعض كلامه «من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي» احترازا عما إذا أراد به فعلَه وصوته. وذكر اللالكائي: أن بعض من كان يقول ذلك رأى في منامه كأن عليه فروة ورجلٌ يضربه، فقال له: لا تضربني، فقال: إني لا أضربك، وإنما أضرب الفروة،: فقال: إن الضرب إنما يقع ألمه علي، فقال هكذا إذا قلت «لفظي بالقرآن مخلوق» وقع الخلق في القرآن. ومن قال «لفظي بالقرآن غير مخلوق، أو تلاوتي» دخل في ذلك المصدر الذي هو عمله، وأفعال العباد مخلوقة. ولو قال «أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق، لا نفس حركاتي» قيل: لفظك هذا بدعة، وفيه إجمال وإيهام، وإن كان مقصودك صحيحا، فلهذا منع أئمة السنة الكبار إطلاق هذا وهذا، وكان هذا وسطا بين الطرفين، وكان أحمد وغيره من الأئمة يقولون: القرآن حيث تَصَرَّف كلام الله غير مخلوق فيجعلون القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق، من غير أن يقرن بذلك ما يُشعر أن أفعال العباد وصفاتهم غير مخلوقة. وصارت كل طائفة من النفاة المثبتة في مسألة التلاوة تحكي قولها عن أحمد، وهم ـ كما ذكر البخاري في كتاب خلق الأفعال ـ وقال: إن كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحمد، وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه.

إرث التفرق في هذه المسألة في اتباع الطائفتين:

ثم صار ذلك التفرق موروثا في أتباع الطائفتين، فصارت طائفة تقول: إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق، موافقة لأبي حاتم الرازي ومحمد بن داود المصيصي وأمثالها كأبي عبد الله بن منده وأهل بيته، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي نصر السجزي، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي يعقوب الفرات الهروي وغيرهم، وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كلاب، مع اتفاق الطائفتين على أن القرآن كله كلام الله، لم يُحْدث غيره شيئا منه، ولا خلق منه

شيئا في غيره: لا حروفه، ولا معانيه، مثل حسين الكرابيسي وداود بن علي الأصبهاني وأمثالها، وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كلاب: إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم هو الأمر بكل ما أمر به، والنهي عن كل ما نهى عنه، والإخبار بكل ما أخبر به، وإنه إن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن، وإن عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة. وجمهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك، وقالوا: إن فساد هذا معلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن، ولا معنى «قل هو الله أحد» هو معنى «تبَّتْ» وكان يوافقهم عى إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو، وأنها مخلوقة من لا يوافقهم على هذا المعنى، بل قصده أن التلاوة هي أفعال العباد وأصواتهم. وصار أقوام يطلقون القول بأن التلاوة غير المتلو، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق، فمنهم من يعرف أنه موافق لابن كلاب، ومنهم من يعرف مخالفته له، ومنهم من لا يعرف منه لا هذا ولا هذا، وصار أبو الحسن الأشعري ونحوه ـ ممن يوافق ابن كلاب على قوله ـ موافقا للامام أحمد وغيره من أئمة السنة في المنع من إطلاق هذا وهذا، فيمنعون أن يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، أو غير مخلوق، وهؤلاء منعوه من جهة كونه يقال في القرآن: إنه يلفظ أو لا يلفظ، وقالوا: اللفظ الطرح والرمي، ومثل هذا لا يقال في القرآن. ووافق هؤلاء على التعليل بهذا طائفة ممن لا يقول بقول ابن كلاب في الكلام كالقاضي أبي يعلى وأمثاله. ووقع بين أبي نعيم الأصبهاني وأبي عبد الله بن منده في ذلك ما هو معروف، وصنف أبو نعيم في ذلك كتابه في الرد على اللفظية والحلولية، ومال فيه الى جانب النفاة القائلين بأن التلاوة مخلوقة، كما مال ابن منده إلى جانب من يقول: إنها غير مخلوقة، وحكى كل منهما من الحق وجد فيه من المنقول الثابت عن الائمة ما يوافقه. وكذلك وقع بين أبي ذر الهروي وأبي نصر السجزي في ذلك، حتى صنف أبو نصر السجزي كتابه الكبير في ذلك المعروف بالإبانة، وذكر فيه من الفوائد والآثار والانتصار للسنة وأهلها أمورا عظيمة المنفعة، لكنه نصر فيه قول من يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وأنكر على ابن قتيبة وغيره ما ذكروه من التفصيل، ورجح طريقة من هجر البخاري، وزعم أن أحمد

ابن حنبل كان يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق، وأنه رجع إلى ذلك، وأنكر ما نقله الناس عن أحمد من إنكاره على الطائفتين، وهي مسألة أبي طالب المشهورة. وليس الأمر كما ذكره، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام أحمد كالمروزي والخلال وأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالهم، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له أنه من أثبت الأمور عن أحمد، وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل خراسان، الذين كان ابن منده وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروي وأمثالهم يسلكون حذوهم، ولهذا صنف عبد الله بن عطاء الإبراهيمي كتابا فيمن أخذ عن أحمد العلم، فذكر طائفة ذكر منهم أبو بكر الخلال، وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضي أبي يعلى وأبي بكر الخطيب، فاشتبه عليه هذا بهذا، وهذا كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب، ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا: محمد بن الطيب الحنبلي، كما كان يقول الأشعري، إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة، كابن عقيل، وصدقة بن الحسين، وابن الجوزي، وأمثالهم، وكان أبو ذر الهروي قد أخذ طريقة الباقلاني وأدخلها إلى الحرم، ويقال: إنه أول من أدخلها إلى الحرم، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب، فإنهم كانوا يسمعون عليه البخاري ويأخذون ذلك عنه كما أخذه أبو الوليد الباجي، ثم رحل الباجي إلى العراق، فأخذ طريقة الباقلاني عن أبي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل صاحب الباقلاني، ونحن قد بسطنا الكلام في هذه المسائل وبينا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب في غير هذا الموضع.

منع كبار الأئمة من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة وسببه:

والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة، وما كان معروفا حصلت به المعرفة، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال «إذا قل العلم ظهر الجفاء، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء» فإذا لم يكن اللفظ منقولا ولا معناه معقولا ظهر الجفاء والأهواء، ولهذا تجد قوما كثيرين يحبون قوما ويبغضون قوما لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون، من غير أن تكون منقولة نقلا صحيحا عن النبي ﷺ وسلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها. وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة، وجَعَلها مذاهب يدعى اليها، ويوالي ويعادي عليها.

اصول ثلاثة بني عليها الدين:

وقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في خطبته «إن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة» فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اتفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى طريقته، ويوالي عليها ويعادي، غير النبي ﷺ، ولا ينصب لهم كلاما يوالي عليه ويعادي غير كلام الله تعالى ورسوله ﷺ وما اجتمعت عليه الأمة، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصا أو كلاما يفرقون به بين الأمة، يوالون به على ذلك الكلام أو تلك النسبة ويعادون.

بم يعرف الصواب من الخطأ:

ولهذا كان أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون لهم بإحسان ـ وإن تنازعوا

فيما تنازعوا فيه من الاحكام ـ فالعصمة بينهم ثابتة، وهم يردّون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره ويرفع درجته، وبعضهم يخطىء بعد اجتهاده في طلب الحق، فيغفر الله له خطأه، تحقيقاً لقوله تعالى ﴿ رَبَّنا لاَ تُؤاخِذْنا إنْ نَسِينا اوْ أخْطَأْنا﴾ [1] سواء كان خطؤهم في حكم علمي أو حكم خبري نظري، كتنازعهم في الميت هل يعذب ببكاء أهله عليه؟ وهل يسمع الميت قرع نعالهم؟ وهل رأى محمد ربه؟ وأبلغ من ذلك أن شريحا أنكر قراءة من قرأ ﴿بَلْ عَجِبت وَيَسْخرون﴾ [2] وقال: إن الله لا يعجب، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي، فقال « إنما شريح شاعر يعجبه علمه، كان عبد الله أعلم منه، أو قال: أفقه منه » وكان يقرأ (بل عجبتُ) فأنكر على شريح إنكاره، مع أن شريحا من أعظم الناس قدرا عند المسلمين، ونظائر هذا متعددة، والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان، وأما المدح والذم والموالاة والمُعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز، كاسم المسلم والكافر، والمؤمن والمنافق، والبر والفاجر، والصادق والكاذب، والمصلح والمفسد، وأمثال ذلك، وكون القول صواباً أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع، والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم، والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مدلول الآخر: إما بأن ينفي أحدهما عين ما يثبته الآخر، وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى، وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر: إما بنفسه، وإما بلازمه، مثل أن ينفي أحدهما لازم الآخر أو يثبت ملزومه، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفاءه، وثبوت ملزومه يقتضي ثبوته، ومن هذا الباب الحكم على الشيئين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين، فإن هذا تناقض أيضاً، إذ حكم الشيء حكم مثله، فإذا حكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.
(٢) سورة الصافات، الآية: ١٢.

بنقيض حكمه، وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل ﴿أَفَلاَ يَتَدَبرُون القُرآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اختلاَفاً كَثيراً﴾ [1] وهو الاختلاف الذي وصف الله به قول الكفار في قوله تعالى ﴿إنّكمُ لفي قوْلٍ مُخْتلفٍ يُؤفَكُ عنْهُ مِنْ أفِك﴾ [2] وضد هذا هو التشابه العام الذي وصف الله به القرآن في قوله ﴿مِنهُ آياتٌ مُحكَمَات هُنَّ أم الكِتَابِ وأُخَرُ مُتَشابِهات﴾ [3] فإن ذلك التشابه العام يراد به التناسب والتصادق والائتلاف، وضده: الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض، فالدلالة على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء، ومن صار من أهل الكلام الى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة فإنما ذاك الفساد استدلاله: إما لتقصيره، وإما لفساد دليله، ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ المجملة التي تشتبه معانيها، وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد، وهو أنهم جعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يستفاد منه علم ولا هدى، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله، ونفوا بها رؤيته في الآخرة وعلوه على خلقه، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك، جعلوا تلك الأقوال محكمة، وجعلوا قول الله ورسوله مؤولاً عليها، أو مردوداً، أو غير ملتفت إليه ولا متلّقى للهدى منه، فتجد أحدهم يقول: ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا له كم، ولا كيف، ولا تحله الأعراض والحوادث ونحو ذلك، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه. فإذا قيل: إن الله أخبر أن له علماً وقدرة، قالوا: لو كان له علم وقدرة للزم أن تحله الأعراض، وأن يكون جسما، وأن يكون له كيفية وكمية، وذلك منتفٍ عن الله، لما تقدم. ثم قد تقول: إن الرسول قصد بما ذكره من أسماء الله وصفاته أموراً لا نعرفها،

---

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢.
(٢) سورة الذاريات، الآيات: ٨ ـ ٩.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧.

وقد تقول: إنه قصد خطاب الجمهور بإفهامهم الأمر على غير حقيقته، لأن مصلحتهم في ذلك، وقد يفسر صفة بصفة، كما يفسر الحب والرضا والغضب بالإرادة والسمع والبصر بالعلم، والكلام والإرادة، والقدرة بالعلم، ويكون القول في الثانية كالقول في الأولى، يلزمها من اللوازم في النفي والإثبات ما يلزم التي نفاها، فيكون مع جمعه في كلامه أنواعاً من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات قد فرق بين المتماثلين: بأن جعل حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر، ويكون قد عَطَّل النصوص عن مقتضاها ونفى بعض ما يستحقه الله من صفات الكمال، ويكون النافي لما أثبته هو قد تسلط عليه، وأورد عليه فيما أثبته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاه، وإن كان النافي لما أثبته أكثر تناقضاً منه.

المبتدعة يجعلون بدعهم اصول دينهم:

ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة ديناً، يوالون عليه ويعادون، بل يكفرون من خالفهم فيما ابتدعوه، ويقول « مسائل أصول الدين: المخطىء فيها يكفر » وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه، ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي ﷺ وإجماع الصحابة ذمهم والطعن عليهم، وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على اعتقدوه، وجعلوا من خالف ذلك كافرا، لاعتقادهم أنه خالف القرآن، فمن ابتدع أقوالا ليس لها أصل في القرآن، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج. وأصل قول الجهمية هو نفي الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص، إذ كان العقل الصريح الذي يستحق أن تسمى قضاياه عقليات موافقا للنصوص لا مخالفا لها، ولما كان قد شاع في عرف الناس أن قول الجهمية مبناه على النفي صار الشعراء ينظمون هذاالمعنى، كقول أبي تمام:

جَهْمِيــة الأوصـــاف إلا أنهم   قد لَقَّبـوهـا جـوهـر الأشيـاء

العظائم التي ارتكبها الجهمية في معتقدهم:

فهؤلاء ارتكبوا أربع عظائم: أحدها: ردّهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والثاني: ردّهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء، والثالث: جعل ما خالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هي أصول الدين، والرابع: تكفيرهم، أو تفسيقهم، أو تخطئتهم لمن خالف هذه الأقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول وصريح المعقول.

موقف أهل العلم من آيات الصفات:

وأما أهل العلم والإيمان: فهم على نقيض هذه الحال، يجعلون كلام الله ورسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه، وإليه يردّ ما تنازع الناس فيه، فما وافقه كان حقاً، وما خالفه كان باطلا، ومن كان قصده متابعته من المؤمنين، وأخطأ بعد اجتهاده الذي استفرغ به وُسعه غفر الله له خطأه سواء كان خطؤه في المسائل العلمية الخبرية، أو المسائل العملية، فإنه ليس كل ما كان معلوما متيقنا لبعض الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره. وليس كل ما قاله رسول الله ﷺ يعلمه كل الناس ويفهمونه، بل كثير منهم لم يسمع كثيراً منه، وكثير منهم قد يشتبه عليه ما أراده، وإن كان كلامه في نفسه محكما مقرونا بما يبين مراده، لكن أهل العلم يعلمون ما قاله، ويميزون بين النقل الذي يصدق به والنقل الذي يكذب به، ويعرفون ما يعلم به معاني كلامه ﷺ، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين، وهو أطوع الناس لربه، فلا بد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبسا مدلسا.

نفي الله علم تأويل المتشابهات لا علم تفسيرها:

والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله، إنما نفى عن غيره علم تأويلها، لا علم تفسيرها ومعناها، كما أنه لما سئل مالك رضي الله تعالى عنه عن قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (١) كيف استوى؟

---

(١) سورة طه، الآية: ٥.

قال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» وكذلك قال ربيعة قبله، فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم، وأن كيفيته مجهولة، فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله، والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن، وأخبر أنه أنزله لنعقله، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلمُ مراده به، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يُتدبر كلامه ولا يعقل، ولهذا تجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوهاً كثيرة، وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات، وإن كانوا لم يتعمدوا الكذب كالمحدث الذي يغلط في حديثه خطأ، بل منتهى أمرهم: القرمطة في السمعيات، والسفسطة في العقليات، وهذان النوعان مجمع الكذب والبهتان، فإذا قال القائل «استوى» يحتمل خمسة عشر وجهاً أو أكثر أو أقل، كان غالطاً، فإن قول القائل «استوى على كذا» له معنى، وقوله «استوى إلى كذا» له معنى، وقوله «استوى وكذا» له معنى، وقوله «استوى» بلا حرف يتصل به، له معنى، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصِّلات، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع، أو ترك تلك الصلات. وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبين أن كلام الله مبين غاية البيان، موفى حق التوفية في الكشف والإيضاح، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره. وبين نحو من عشرين دليلا تدل على أن هذه الآية نص في معنى واحد لا يحتمل معنى آخر، وكذلك ذكر هذا في غير هذا النص. فإن الكلام هنا أربعة أنواع: أحدها: أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان. والثاني: أن نبين أن ما يقدر من الاحتمالات فهي باطلة، قد دل الدليل الذي به يعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها. الثالث: أن نبين أن ما يدعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل. الرابع: أن نبين أن العقل موافق لها معاضد، لا مناقض لها معارض.

الدليل الثامن عشر: تدليل على فساد أدلتهم العقلية:

الوجه الثامن عشر - أن يقال: ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات في أمر التوحيد والنبوة والمعاد قد بينا فساده في غير هذا الموضع وتناقضه، وأن معتقد صحته من أجل الناس وأضلهم في العقل، كما بينا انتهاءهم في نفي الصفات والأفعال إلى حجة التركيب والتشبيه والاختصاص، وانتهاءهم في جَحْد القدر إلى تعارض الأمر والمشيئة، وانتهاءهم في مسألة حدوث العالم والمعاد إلى إنكار الأفعال، وبينا أن ما يذكرونه على النفي ألفاظ مجملة مشتبهة تتناول حقاً وباطلا، كقولهم: إن الرب تعالى لو كان موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة وغيرهما مباينا للمخلوقات لكان مركبا من ذات وصفات، ولكان مشاركا لغيره في الوجود وغيره، ومفارقا له في الوجوب وغيره، فيكون مركبا مما به الاشتراك والامتياز، ولكان له حقيقة غير مطلق الوجود، فيكون مركبا من وجود وماهية، ولكان جسماً مركباً من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، والمركب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجباً بنفسه. وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوه كثيرة يضيق عنها هذا الموضع، فإن مدار هذه الحجة على ألفاظ مجملة، فإن المركب يراد به ما ركبه غيره، وما كان مفترقاً فاجتمع، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من السكنجبين وغيره، وهذا هو المركب في لغة العرب وسائر الأمم، وقد يراد بالمركب في عرفهم الخاص ما تميز منه شيء عن شيء كتميز العلم عن القدرة وتميز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيبا وَضْع وضعوه ليس موافقا للغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم، وإن كان هذا مركبا فكل ما في الوجود مركب، فإنه ما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم، وقولهم «إنه مفتقر إلى جزئه» تلبيس، فان الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها، وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال: إن تلك الحقيقة مفتقر إلى غيرها، والصفة اللازمة يسميها بعضُ الناس غير الموصوف، ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفي

ولا إثبات حتى يفصل ويقول: إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهي غير، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود فليست بغير، فإن لم يقل «هي غير الموصوف» لم يكن هناك غير لازم للذات فضلا عن أن تكون مفتقرة إليه، وإن قيل «هي غيره» فهي والذات متلازمان لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر، ومثل هذا «التلازم» بين الشيئين يقتضي كون وجود أحدهما مشروطا بالآخر، وهذا ليس بممتنع، وإنما الممتنع أن يكون كل من الشيئين موجباً للآخر، فالدور في العلل ممتنع، والدور في الشروط جائز، ولفظ «الافتقار» هنا: إن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه ـ فهذا هو تلازم من الجانبين، وليس ذلك ممتنعاً، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً إلى ما هو خارج عن نفسه، فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل في مسمى اسمه، فقول القائل «إنه مفتقر إليها» كقوله «إنه مفتقر إلى نفسه» فإن القائل إذا قال «دعوت الله» أو «عبدت الله» كان اسم «الله» متناولا للذات المتصفة بصفاتها، ليس اسم «الله» اسماً للذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها.

إثبات الصفات لا يلزم منه افتقار الله إلى غيره:

وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه إلا بنفسه، ولا تكون ذاته إلا بصفاته، ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مسمى اسمها، وهذا حق، ولكن قول القائل «إن هذا افتقار إلى غيره» تلبيس، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه، وهذا باطل، لأنه قد تقدم أن لفظ «الغير» يراد به ما كان مفارقاً له بوجود أو زمان أو مكان، ويراد به ما أمكن العلم به دونه، والصفة لا تسمى غيراً له بالمعنى الأول، فيمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره، إذ ليست صفته غيراً له بهذا المعنى، وأما بالمعنى الثاني فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطا بصفات، وأن يكون مستلزما لصفات، وإن سميت تلك الصفات «غيرا» فليس في إطلاق اللفظ ما يمنع صحة المعاني العقلية، سواء جاز إطلاق اللفظ أو لم يجز. وهؤلاء عمدوا إلى المعاني الصحيحة العقلية وأطلقوا عليها ألفاظ مجملة تتناول الباطل الممتنع كالرافضي الذي يسمي أهل السنة ناصبة، فيوهم أنهم نصبوا

العداوة لأهل البيت رضي الله عنهم. وقد بينا في غير هذا الموضع أن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات لا بد منه لكل عاقل، وأنه لا خروج عن ذلك إلا بجحد وجود الموجودات مطلقا، وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة فَطْرد هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

وذلك أن نُفَاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون: إن العاقل والمعقول والعقل، والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيذ والملتذ: هو شيء واحد، وإنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنايته بعلمه أو عقله، ثم يقولون: وعلمه أو عقله: هو ذاته، وقد يقولون: إنه حي عليم قدير مريد متكلم سميع بصير، ويقولون: إن ذلك كله شيء واحد، فإرادته عين قدرته وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته. وذلك أن من أصلهم: أنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته: إما سلب، كقولهم: ليس بجسم ولا متحيز، وإما إضافة كقولهم: مبدأ وعلة، وإما مؤلف منهما كقولهم: عاقل ومعقول وعقل، ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة، كقولهم: إنه ليس فيه كثرة كم، ولا كثرة كيف، أو إنه ليس له أجزاء حد، ولا أجزاء كم، أو إنه لا بد من إثباته موحداً توحيداً منزهاً مقدساً عن المقولات العشر: عن الكم، والكيف، والأين، والوضع، والإضافة، ونحو ذلك. ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفي صفاته، وهم يسمون نفي الصفات «توحيداً» وكذلك المعتزلة من ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً، وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً. وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ولا يجعل له نداً، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُون، لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلاَ أَنْتُم عَابِدُون مَا أَعْبُدُ، وَلاَ

أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتمْ، وَلاَ أَنْتُمْ عَابِدُون مَا أَعْبُدُ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِين [1]﴾ [2]
ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ويُصَان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل، كما قال تعالى ﴿قُلْ هُو اللهُ أحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ولَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أحَدٌ﴾ [3]
ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفي الصفات اسم «الموحدين» وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا: هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، كما قاله طائفة منهم، أو بشرط نفي الأمور الثبوتية، كما قاله ابن سينا وأتباعه، أو يقولون: هو الوجود المطلق لا بشرط، كما يقوله القونوي وأمثاله.

ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة من وجوه:

أحدها: أن جعل عين العلم عين القدرة، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإن هذه حقائق متنوعة، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحد.

---

(١) ذكر أحد ركني التوحيد اللذين دلت عليهما هذه السورة. وهو توحيد العبادة: أن يعبد الله وحده لا شريك له. وترك ذكر الركن الثاني. وهو أن لا يعبد الله تعالى إلا بما شرع. فإن قوله تعالى ﴿ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ معناه: لا أعبد ربي بمثل ما تعبدونه من البدع والخرافات التي أحدثها لكم متبوعوكم، ولم يأت بها رسول من عند الله، فأنا بريء من تلك العبادات المخترعة. وأنتم لا تقبلون ولا تَرضـون بحالكم التي أنتم عليها من الغباوة والعمى، والتقليد لمتبوعيكم ـ أن تتركوا هذه الخرافات والبدع وتعبدوا الله بما بعثني به من الدين الذي أحبه وارتضاه.

(٢) سورة الكافرون، الآيات: ١ ـ ٦.

(٣) سورة الإخلاص، الآيات: ١ ـ ٤.

بطلان رأي من جعل الصفة عين موصوفها :

الوجه الثاني: أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال « إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم » فضلالـهُ بيِّنٌ، وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم، فمن قال « إن العلم هو المعلوم، والمعلوم هو العلم » فضلالـه بَيِّنٌ أيضاً، ولفظ « العقل » إذا أراد به المصدر فليس المصدر هو العاقـل الذي هو الفاعل ولا المعقول الذي هو اسم مفعول، وإذا أراد بالعقل جوهراً قائماً بنفسه فهو العاقل، فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته، وكذلك إذا سمى عاشقاً ومعشوقا بلغتهم، أو قيل « محبوب ومحب » بلغـة المسلمين فليس الحب والعشـق هـو نفس العـاشـق ولا المحـب، ولا العشق ولا الحب هو المعشوق ولا المحبوب، بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الأمم، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا يخفى على من يتصور ما يقول، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات.

ينتفي في الخارج وجود الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو شرط سلب الامور الثبوتية أو لا بشرط

الوجه الثالث: أن يقال: الوجود المطلق بشرط الاطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أولا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، وبينوا أن المطلق بشرط الاطلاق كإنسـان مطلـق بشرط الإطلاق، وحيـوان مطلـق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق: لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان. ولما أثبت قدماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها الـمُثل الأفلاطونية أنكر ذلك حُذَّاقهم، وقالوا: هذه لا تكون إلا في

الذهن، ثم الذين ادعوا ثبوت هذه الكليات في الخارج مجردة قالوا: إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة، ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان، فإنها إنما أن تكون صفة للأعيان، أو جزءاً منها، وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقاً للجملة، فلو قدر أن في الخارج وجودا مطلقا بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطا في وجود غيره، فإذن تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجودا في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجا عن الذهن؟ وهم قد قرروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن، وعلة ومعلوم، وقديم ومحدث. ومَوْرِد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية.

الماهية والوجود، وأصل الفلاسفة أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج

ويعبرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضا لشيء من الماهيات والحقائق، وهذا التعبير مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج، بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته، فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة، ويفارقها أخرى.

ومن هنا فرقوا في منطقهم بين الماهية والوجود، وهم لو فسروا الماهية بما

يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل، لكن توهموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعنى المعين، مثل كونه حيواناً وناطقا وحساسا ومتحركا بالإرادة ونحو ذلك، والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر، فالعين واحدة والأسماء والصفات متعددة، وأما إثباتهم أعيانا قائمة بنفسها في هذه العين المعينة فمكابرة للحس والعقل والشرع، فهذا الموجود المعين في الخارج هو هو، ليس هناك جوهران اثنان، حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضا، بل هناك ذات وصفات، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنه لم يمكن ابن سينا وأمثاله أن يجعلوه الوجود المنقسم إلى واجب وممكن، فجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، كما بين ذلك في شفائه وغيره من كتبه، وهذا مما قد بين هو وبين ما يعلم كل عاقل أنه يمتنع وجوده في الخارج، ثم إذا جعل مطلقا بشرط الإطلاق لم يجز أن ينعت بنعت يوجب امتيازه. فلا يقال: هو واجب بنفسه، ولا ليس بواجب بنفسه، فلا يوصف بنفي ولا إثبات، لأن هذا نوع من التمييز والتقييد، وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون عن وصفه بالنفي والإثبات، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع. وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية دون العدمية فهو أسوأ حالا من المقيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية، فانه يشارك غيره في مسمى الوجود ويمتاز عنه بأمور وجودية، وهو يمتاز عنها بأمور عدمية، فيكون كل من الموجودات أكمل منه. وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معاً كان أقرب إلى الوجود من أن يمتاز بسلب الوجود دون العدم، وإن كان هذا ممتنعاً فذاك ممتنع أيضاً، وهو أقرب إلى العدم، فلزمهم أن يكون الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو

الممتنع الذي لا يتصوّر وجوده في الخارج، وإنما يقدره الذهن تقديراً، كما يقدر كون الشيء موجوداً معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً، فلزمهم الجمع بين النقيضين، والخلو عن النقيضين، وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء، بل قد يقال: إن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين؛ فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الحاكم الذي كان بمصر، وهؤلاء وأمثالهم من رؤوس الملاحدة الباطينة، وقد ذكر ذلك عن نفسه، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة، لإلحادهم في أسماء الله وآياته إلحادا أعظم من إلحاد اليهود والنصارى، وأما ملاحدة المتصوفة كابن عربي الطائي وصاحبه الصدر القونوي وابن سبعين وابن الفارض وأمثالهم؛ فقد يقولون: هو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق كما القونوي، وجعله هو الوجود من حيث هو هو، مع قطع النظر عن كونه واجباً وممكناً وواحداً وكثيراً، وهذا معنى قول ابن سينا وأمثاله القائلين بالإحاطة، ومعلوم أن المطلق لا بشرط كالإنسان المطلق لا بشرط يصدق على الإنسان وهذا الإنسان، وعلى الذهني والخارجي، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على هذا الواجب والممكن والواحد والكثير والذهني والخارجي، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودا في الخارج مطلقا بلا ريب، ومن قال «إن الكلي الطبيعيَّ موجود في الخارج» فقد يريد به حقاً وباطلا، فإن أراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معيناً: أي تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة في الخارج، كما يطابق الاسم لمسماه، والمعنى الذهني الموجود الخارجي، فهذا صحيح. وإن أراد بذلك أن نفس الموجود في الخارج كلي حين وجوده في الخارج، فهذا باطل، مخالف للحس والعقل، فإن الكلي هو الذي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه. وكل موجود في الخارج معين متميز بنفسه عن غيره: يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، أعني هذه الشركة التي يذكرونها في هذا الموضع، وهي اشتراك الأعيان في النوع، واشتراك الأنواع في الجنس، وهي اشتراك الكليات في الجزئيات.

والقسمة المقابلة لهذه الشركة، هي قسمة الكلي إلى جزئياته، كقسمة الجنس إلى أنواعه، والنوع إلى أعيانه.

وأما الشركة التي يذكرها الفقهاء في كتاب الشركة، والقسمة المقابلة لها التي يذكرها الفقهاء في باب القسمة؛ فهي المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ [1] وقوله ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ [2] فتلك شركة في الأعيان الموجودة في الخارج، وقسمتها قسمة الكل إلى أجزائه، كقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف. والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى اسم وفعل وحرف.

وإذا عرف أن المقصود الشركة في الكليات، لا في الكل، فمعلوم أنه لا شركة في المعينات، فهذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من هذا المعين، ولا في هذا شيء من هذا. ومعلوم أن الكلي الذي يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءًا من الجزئي الذي يمنع تصوّرهُ من وقوع الشركة فيه.

فمن قال «إن الإنسان الكلي جزء من هذا الإنسان المعين» أو «إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعين» بمعنى أن هذا المعين فيه شيء مطلق، أو شيء كلي، فكلامه ظاهر الفساد.

وبهذا تنحل شُبَه كثيرة توجد في كلام الرازي وأمثاله، من أهل المنطق، ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام.

حيرة الكلام والفلسفة في وجود الله:

وبسبب التباس هذا عليهم حاروا في وجود الله تعالى: هل هو ماهيته، أم هو زائد على ماهيته؟ وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ أو التشكيك، أو مقول بالاشتراك اللفظي؟

فقالوا: إن قلنا: إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا لزم أن لا يكون

---

(١) سورة القمر، الآية: ٢٨.
(٢) سورة الحجر، الآية: ٤٤.

الوجود منقسما إلى واجب وممكن. وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء، وما يعلم بصريح العقل. وإن قلنا: إنه متواطىء أو مشكك، لزم أن تكون الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، فيكون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن، فيحتاج الوجود المشترك إلى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا، والامتياز يكون بالحقائق المختصة، فيكون وجود هذا زائداً على ماهيته؛ فيكون الوجود الواجب مفتقراً إلى غيره.

ويذكرون ما يذكره الرازي وأتباعه: أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط:

أحدها: أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط.

والثاني: أن وجود الواجب زائد على ماهيته.

والثالث: أنه وجود مطلق، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه.

فيقال: لهم: الأقوال الثلاثة باطلة، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة.

وإنما أصل الغلط هو توهمهم أنا إذا قلنا «إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن» لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب، وهو نفسه في الممكن، وهذا غلط، فليس في الخارج بين الوجودين شيء هو نفسه فيهما، ولكن لفظ «الوجود» ومعناه الذي في الذهن والخط الذي يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما، وهما يشتركان فيه، فشمول معنى الوجود الذي في الذهن لهما كشمول لفظ الوجود، والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما، فهما مشتركان في هذا، وأما في نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتبهان فيه من بعض الوجوه، فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته: فهذا مما يعلم فساده كل من تصوره، ومَنْ توقف فيه فلعدم تصوره له.

وحينئذ فالقول في اسم الوجود كالقول في اسم الذات والعين والنفس

والماهية والحقيقة، وكما أن الحقيقة تنقسم إلى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة، وكذلك لفظ الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك، فكذلك لفظ الوجود، فإذا قلنا «إن الحقيقة أو الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة» لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شيء من ماهية الممكن؛ فكذلك إذا قيل «الوجود ينقسم إلى واجب وممكن» لم يلزم أن يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره، بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة، بل ماهيته هي حقيقته، وهي وجوده.

وإذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته وماهيته التي في الخارج ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر.

ولو قدر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج، وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم: كان تَميُّز أحدِهما عن الآخر بوجود خاص، كما يتميز الإنسان بحيوانية تخصه، كما أن السواد والبياض إذا اشتركا في مسمى اللون يتميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر.

وهؤلاء الضالون يجعلون الواحد اثنين، والاثنين واحدا، فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة، ويجعلون الصفة هي الموصوف، فيجعلون الاثنين واحدا، كما قالوا: إن العلم هو القدرة وهو الإرادة، والعلم هو العالم، ويجعلون الواحد اثنين، كما يجعلون الشيء المعين الذي هو هذا الإنسان هو عدة جواهر: إنسان، وحيوان وناطق، وحساس، ومتحرك بالإرادة، ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير الآخر، ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة، وكما يفرقون بين المادة والصورة ويجعلونها جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات، والأعراض بالجواهر، كالصورة الصناعية مثل صورة الخاتم والدرهم والسرير والثوب فإنه عَرَض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والغزل، وكذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم، وهكذا

يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج، كقولهم في المجردات المفارقات للمادة، وليس معهم ما يثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت، والمجردات هي الكليات التي تجردها النفس عن الأعيان الشخصية، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها.

ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجد في الذهن، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق.

فهذه الأمور من أصول ضلالهم، حيث جعلوا الواحد متعددا، والمتعدد واحدا، وجعلوا ما في الذهن في الخارج، وجعلوا ما في الخارج في الذهن، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت منتفيا، والمنتفي ثابتا، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنا ننبه على بعض ما نبين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي نَفَوا بها صفات الله عز وجل، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول، وكلما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع، كنُفاة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول، وأنه يجب تقديمه عليه، فإنه يتبين له أنه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرسول، وما به يتبين فساد ما يعارض ذلك.

ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم، ثم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بَنَوا بعضَه على بعض، وعظموا قولهم، وهَوَّلوه في نفوس من لم يفهمه، ولا ريب أن فيه دقة وغموضاً لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة، فاذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأَنَفَة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل

تحقيقها عنده، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل، ونقلوا الناس في مخاطبتهم درجات، كمانَقَّل إخوانُهم القرامطة المستجيبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلوهم إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم، الذي مضمونه جحد الصانع، وتكذيب رسله، وجحد شرائعه، وفساد العقل والدين، والدخول في غاية الإلحاد المشتمل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد.

مما أضل الفلسفة والكلام نقل اصطلاحاتهم من لغات اخرى بمعناها إلى اللغة العربية التي تنفي ذلك المعنى

وهذا القدر الذي وقع فيه ضُلال المتفلسفة: لم يقصده عقلاؤهم في الأصل، بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف، لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها، كما ضَلَّ منْ ضل ابتداءً من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار ممن ضل ببعض الشبهات؛ ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم: أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة، لا في معان مشتبهة بألفاظ مجملة.

واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل:

أما الشرع: فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله، فكل ما ثبت أن الرسول ﷺ قاله، فعلينا أن نصدق به، وإن لم نفهم معناه، لأنا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ «المتحيز، والجهة، والجسم، والجوهر، والعرض» وأمثال ذلك: فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء، لا في النفي ولا في الإثبات، حتى يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحا، موافقا لقول المعصوم كان ما أراده حقا، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ما أراده باطلا.

ثم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه، وهي مسألة فقهية؛ فقد يكون المعنى صحيحا ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة، وقد يكون اللفظ مشروعا ولكن المعنى الذي أراده المتكلم باطل، كما قال علي رضي الله عنه لمن قال من الخوارج المارقين «لا حكم إلا لله»: «كلمة حق أريد بها باطل» وقد يفرق بين اللفظ الذي يُدْعى به الرب، فإنه لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وبين ما يخبر عنه لإثبات حق أو نفي باطل.

الفرق بين مخاطبة النبي والإخبار عنه:

وإذا كنا في باب العبارة عن النبي ﷺ علينا أن نفرق بين مخاطبته وبين الإخبار عنه؛ فإذا خاطبناه كان علينا أن نتأدب بآداب الله تعالى، حيث قال ﴿لاَ تَجْعَلُوا دُعاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بعْضِكُمْ بعْضاً﴾ [1] فلا نقول: يا محمد، يا أحمد، كما يدعو بعضنا بعضاً، بل نقول: يا رسول الله، يا نبي الله، والله سبحانه تعالى خاطب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأسمائهم فقال ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجكَ الجَنَّةَ﴾ [2] ﴿يا نُوحُ اهبِطْ بِسَلام منَّا وَبَرَكَاتٍ علَيْكَ وَعَلَى أُممٍ مِمَّنْ مَعَكَ﴾ [3] ﴿يامُوسَى إنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ [4] ﴿يَا عِيسَى إنيِّ مُتوفِيكَ وَرافِعكَ إليَّ﴾ [5] فلما خاطبه ﷺ قال ﴿يَا أَيُّها النَّبِيُّ﴾ [6] ﴿يَا أَيُّها الرَّسُولُ لا يحْزنْكَ الذَّين يُسارعُون في الكُفر﴾ [7] ﴿يَا أَيُّها الرَّسُول بلغْ ما أُنْزلَ إليكَ مِنْ رَبّكَ﴾ [8] ﴿يَا أيُّها المُزَّمِل﴾ [9] ﴿يَا أَيُها المدثر﴾ [10] فنحن أحق أن نتأدب في دعائه وخطابه.

وأما إذا كنا في مقام الإخبار عنه قلنا: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن

---

(١) سورة النور، الآية ٦٣.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٥.
(٣) سورة هود، الآية: ٤٨.
(٤) سورة طه، الآيات: ١١ - ١٢.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.
(٦) سورة التحريم، الآية: ١.
(٧) سورة المائدة، الآية: ٤١.
(٨) سورة المائدة، الآية: ٦٧.
(٩) سورة المزمل، الآية: ١.
(١٠) سور المدثر، الآية: ١.

محمداً رسول الله» وقلنا: محمد رسول الله وخاتم النبيين. فنخبر عنه باسمه[1] كما أخبر الله سبحانه لما أخبر عنه ﷺ ﴿مَا كَانَ مُحمَّد أبا أحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ، ولكَنْ رسُول الله وخَاتمُ النَّبيينَ﴾[1] وقال ﴿مُحمدٌ رسُولُ اللهِ، والذَّين مَعَهُ أشدَّاءُ عَلَى الكفَّار رحَماءُ بيْنَهُم، ترَاهُم رُكعا سُجَّداً﴾[2] وقال ﴿ومَا مُحمد إلا رسُول قدْ خلَتْ مِنْ قَبلِهِ الرُّسُلُ﴾[3] وقال ﴿والذينَ آمنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحاتِ وآمَنُوا بمَا نُزِل علَى مُحمد﴾[4]

الفرق بين ما يدعى به الله من الأسماء وبين ما يخبر به عنه عز وجل:

فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار: فرق ثابت بالشرع والعقل، وبه يظهر الفرق بين ما يدعى الله به من الأسماء الحسنى وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت؛ لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال، ونفي ما ينزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص، فإنه الملك القدوس السلام ﴿سُبْحَانَه وتَعَالَى عمَّا يُقُولُون علُواً كبيراً﴾[5] وقال تعالى ﴿ولله الأسماء الحُسنى فَادْعُوهُ بهَا، وذَروا الذَّين يُلحِدُون في أسْمَائِهِ﴾[6] مع قوله ﴿قُلْ: أي شَيء أكْبرُ شَهَادة؟ قُل: اللهُ شَهيدٌ بيْني وبيْنَكُم﴾[7] ولا يقال في الدعاء: يا شيء.

وأما نفع هذا الاستفسار في العقل: فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد، ويبقى الكلام في المعاني العقلية، لا في المنازعات اللفظية، فقد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء، ومن كان متكلما بالمعقول الصّرف لم يتقيد بلفظ، بل يجرد المعنى بأي عبارة دلت عليه.

وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم: منها ما كان

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٠.
(٢) سورة الفتح، الآية: ٢٩.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٤٤.
(٤) سورة محمد، الآية: ٢.
(٥) سورة الاسراء، الآية: ٤٣.
(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.
(٧) سورة الأنعام، الآية: ١٩.

عجمياً، فعرّبت، كما عرّبت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة، وقد لا يكون صحيح الترجمة. ومنها ما هو عربي، ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظ « الهيولى، والصورة، والمادة، والعقل، والنفس، والصفات الذاتية، والعرضية، والمجرد، والتركيب، والتأليف، والجسم، والجوهر، والعرض، والماهية، والجزء، ونحو ذلك » بُيّن ما يحتمل هذه الألفاظ من المعاني، كما إذا قال قائلهم « النوع مركب من الجنس والفصل كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق أو من الحيوانية والناطقية، وإن هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحد. والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركباً، والمركب مفتقر إلى أجزائه، والمفتقر إلى أجزائه لا يكون واجباً » استُفسروا عن لفظ « التركيب، والجزء، والافتقار، والغير » فإن جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال.

فإذا قال القائل « الإنسان مركب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية » قيل له: أتعني بذلك الإنسان الموجود في الخارج، وهو هذا الشخص وهذا الشخص، أو تعني الإنسان المطلق من حيث هو هو؟

فإن أراد الأول. قيل له: هذا الإنسان، وهذا الإنسان وغيرهما إذا قلت « هو مركب من هذين الجزأين » فيقال لك: الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما؛ فإذا قلت « هما جزآن للانسان الموجود في الخارج » لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران: أحدهما حيوان، والآخر ناطق، غير الإنسان المعين. وهذا مكابرة للحس والعقل.

وإن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق ».

قيلل له: هذا معنى صحيح، لكن تسمية الصفات أجزاء، ودعوى أن الموصوف مركب منها، وأنها متقدمة عليه، ومقومة له في الوجودين الذهني والخارجي، كتقدم الجزء على الكل، والبسيط على المركب، ونحو ذلك مما تقولونه في هذا الباب: هو مما يعلم فساده بصريح العقل.

وإن قال « هو مركب من الحيوانية والناطقية ».

قيل له: إن أردت بالحيوانية والناطقية: الحيوان والناطق، كان الكلام واحداً. وإن أردت العرضين القائمين بالحي والناطق، وهما صفتان: كان مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته، وأنها أجزاء له، ومقومة له، وسابقة عليه. ومعلوم ان الجوهر لا يتركب من الأعراض، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي.

وإن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك ».

قيل له: « إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج، بل هذا هو الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان، فقد جعلت المركب هو ما يتصوره الذهن، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التي يقدرها الذهن. فإذا قدرت في النفس جسماً حساساً متحركا بالإرادة ناطقاً: كان هذا المتصوَّر في الذهن مركباً من هذه الأمور، وإن قدرت في النفس حيواناً ناطقا كان مركباً من هذا وهذا، وإن قدرت حيواناً صاهلا كان مركباً من هذا وهذا. وإن قلت « إن الحقائق الموجودة في الخارج مركبة من هذه الصور الذهنية » كان هذا معلوم الفساد بالضرورة. وإن قلت « إن هذه مطابقة لها وصادقة عليها » فهذا يكون صحيحاً إذا كان ما في النفس علماً لا جهلا.

وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

من جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين:

والمقصود هنا أن من سوغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين كان كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجودا واحدا بالعين، بل هذا أولى، لأن الموجودات مشتركة في مسمى الوجود، فمن اشتبه عليه ان العلم هو القدرة وانها نفس الذات العالمة القادرة: كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد أولى وأحرى. وهذه الحجة المبنية على التركيب هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم، ويسمون ذلك التوحيد.

حجة الجهمية المبنية على التركيب وحجة المعتزلة المبنية على الأعراض وإثبات فسادهما

وأما المعتزلة وأتباعهم فقد يحتجون بذلك، لكن عمدتهم الكبرى حجتهم التي زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم، وهي حجة الأعراض، فإنهم استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ثم قالوا: إن الأعراض أو بعض الأعراض حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فاحتاجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولا، ثم إثبات لزومها للجسم.

فادعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده، وادعوا ان كل جسم له طعم ولون وريح، وأن العرض لا يبقى زمانين كما زعم ذلك مَنْ سلكه من أهل الكلام الصفاتية، نُفاة الفعل الاختياري القائم بذاته، كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي ونحوهما ومَنْ يُوافقهم أحياناً كالقاضي أبي يعلى وغيره. ولما ادعوا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم ان تكون حادثة شيئاً بعد شيء، والجسم لا يخلو منها، فيكون حادثاً بناء على امتناع حوادث لا اول لها.

وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم. ومن متأخريهم أبو الحسن الآمدي وغيره.

وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك، وقالوا: من المعلوم ان الجسم يكون متحركا تارة، وساكنا اخرى. وهل السكون أمر وجودي أو عدمي؟فعلى قولين.

وأما الإجتماع والافتراق فمبني على إثبات الجوهر الفرد.

فمن قال بإثباته قال: إن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، ومن لم يقل بإثباته لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم.

نفاة الجوهر الفرد:

ونُفاة الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام وأهل الفلسفة، كالهشامية والنجارية، والضِّرارية، والكلابية، وكثير من الكرامية.

وأما من قال «إن نفيه هو قول أهل الإلحاد، وإن القول بعدم تماثل الأجسام ونحو ذلك هو من أقوال اهل الإلحاد»: فهذا من أقوال المتكلمين، كصاحب الإرشاد ونحوه ممن يظن ان هذا الدليل الذي سلكوه في إثبات حدوث العالم، هو أصل الدين، فما يُفْضي إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين.

ومن لم يقل بأن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض قال: إنه يستلزم بعضها كالأكوان، أو الحركة والسكون. وإن ذلك حادث. وهذه الطريقة هي التي يسلكها أكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم أحياناً في بعض الأمور كأبي الوفاء بـن عقيل وغيره.

المثبتون لزوم الأعراض او بعضها للجسم:

ثم هؤلاء بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض او بعضها للجسم، وأثبتوا حدوث ما يلزم الجسم او حدوث بعضه، احتاجوا إلى أن يقولوا: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، فمنهم من اكتفى بذلك ظنا منهم ان ذلك ظاهر، ومنهم من تفطن لكون ذلك مفتقراً إلى ابطال حوادث لا أول لها، إذ يمكن ان يقال: إن الحادث بعد ان لم يكن هو كل شخص شخص من أعيان الحوادث، وأما النوع فلم يزل، فتكلموا هنا في إبطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامتة، وملخص ذلك ان ما لا يتناهى إذا فرض فيه حد كزمن الطوفان وفرض حد بعد ذلك كزمن الهجرة، وقُدِّر امتداد هذين إلى ما لا نهاية له، فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وهذه نكتة الدليل، فإن منازعيهم جوَّزوا مثل هذا التفاضل إذا كان ما لا يتناهى ليس هو موجودا له أول وآخر، وألزموهم بالأبد، وذلك إذا أخذ ما لا يتناهى في احد

الطرفين قُدّر متناهيا من الطرف الآخر، كما إذا قدرت الحوادث المتناهية إلى زمن الطوفان، وقدرت إلى زمن الهجرة، فإنها وإن كانت لا تتناهى من الطرف المتقدم فإنها متناهية من الطرف الذي يلينا، فإذا قال القائل « إذا طبقنا بين هذه وهذه فإن تساويا لزم ان يكون الزائد كالناقص او ان يكون وجود الزيادة كعدمها، وإن تفاضلا لزم وجود التفاضل فيما لا يتناهى » كان لهم عنه جوابان:

احدهما: انا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين، لا بين المتفاضلين.

والجواب الثاني: ان هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهي، لا بين الجانب الذي لا يتناهى، وهذا لا محذور فيه.

ولبعض الناس جواب ثالث، وهو ان التطبيق إنما يمكن في الموجود لا في المعدوم.

من وافق على إمكان وجود
ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل

وقد وافق هؤلاء على إمكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل طوائفُ كثيرةٌ ممن يقول بحدوث الأفلاك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة وأهل الحديث وغيرهم؛ فإن هؤلاء جوَّزوا حوادث لا أول لها، مع قولهم بأن الله احدث السموات والأرض بعد ان لم يكونا، وألزموهم بالأبد، ونشأ عن هذا البحث كلامهم في الحوادث المستقبلة، فطَرّد إماما هذا الطريق الجَهْمُ بن صَفْوان[1] إمام الجهمية الجبرية، وأبو الهُذَيل العلاف[2]، إمام المعتزلة القدرية،

(١) الجهم بن صفوان: ترمذي، مولى بني راسب، كان ينفي الصفات الإلهية كلها ويقول: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يصفه بها خلقه، وانفرد بتجويز الخروج على السلطان الجائر، وقتل في أواخر دولة بني أمية.

(٢) وأبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول، العبدي. المعروف بالعلاف، شيخ معتزلة البصرة، وله مقالة في مذهبهم، ولد سنة ١٣٤ وتوفي سنة ٢٣٥ من الهجرة (انظر الترجمة رقم ٥٧٨ من وفيات الأعيان).

فنَفَيا ثبوتَ ما لا يتناهى في المستقبل، فقال الجهم بفناء الجنة والنار، وأبو الهذيل اقتصر على القول بفناء حركات أهل الجنة والنار، وعن ذلك قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال ـ وهو أن علم الرب تعالى يتناول الأجسام بأعيانها ويتناول انواع الأعراض بأعيانها ـ وأما آحاد الأعراض: فيسترسل العلم عليها لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علما وعينا.

وأنكر الناس ذلك عليه، وقالوا فيه أقوالا غليظة، حتى يقال: إن أبا القاسم القُشَيْري هجره لأجل ذلك، وصار طوائف المسلمين في جواز حوادث لا تتناهى على ثلاثة أقوال:

قيل: لا يجوز في الماضي ولا في المستقبل.

وقيل: يجوز فيهما.

وقيل: يجوز في المستقبل دون الماضي.

ثم إن المعتزلة والجهمية نفت ان يقوم بالله تعالى صفات أو أفعال، بناء على هذه الحجة.

قالوا: لأن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وبذلك استدلوا على حدوث الجسم.

رأي ابن كلاب وابن كرام:

فجاء ابن كُلاَّب ومن اتبعه فوافقوهم على انتفاء قيام الأفعال به، وخالفوهم في قيام الصفات، فأثبتوا قيام الصفات به، وقالوا: لا نسميها أعراضا لأنها باقية، والأعراض لا تبقى.

وأما ابن كَرَّام وأتباعه: فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله أعراضاً، كما لم يمتنعوا من تسميته جسما، وعن هذه الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله تعالى لا يُرى في الآخرة، وأنه ليس فوق العرش، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النُّفاة، لأن القرآن كلام، وهو صفة من الصفات، والصفات

عندهم لا تقوم به. وأيضاً فالكلام يستلزم فعل المتكلم، وعندهم لا يجوز قيام فعل به، ولأن الرؤية تقتضي مقابلة ومعاينة، والعلو يقتضي مباينة ومسامتة، وذلك من صفات الأجسام.

حجة للمعتزلة في نفي الصفات:

وبالجملة فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى، لأن إثبات ذلك يقتضي ان يكون الموصوف جسما، وذلك ممتنع؛ لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام، فلو كان جسما لبطل دليل إثبات الصانع.

ومن هنا قال هؤلاء: إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول.

وقالوا: إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قدر انه يخبر بذلك، لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام.

قالوا: وإثبات الصفات له يقتضي انه جسم قديم، فلا يكون كل جسم حادثا، فيبطل دليل إثبات العلم به.

وقالت المعتزلة، كأبي الحسين وغيره: إن صدق الرسول معلوم بالمعجزة، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحاً، والله منزه عن فعل القبيح، وتنزيهه عن فعل القبيح معلوم بأنه غني عنه عالم بقبحه، والغنى عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم وكونه ليس بجسم معلوم بنفي الصفات، فلو قامت به الصفات لكان جسماً، ولو كان جسما لم يكن غنيا، وإذا لم يكن غنيا لم يمتنع عليه فعل القبيح، فلا يؤمَن ان يُظهر المعجزة على يد كذاب، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول.

فهذا الكلام ونحوه أصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة.

طريقة أبي عبد الله بن الخطيب في إثبات وجود الصانع:

وكذلك ابو عبد الله بن الخطيب وأمثاله: أثبتوا وجود الصانع بأربع طرق، منها ثلاثة مبنية على أصلين، وربما قالوا: بست طرق، منها خمسة مبنية على الأصلين المتقدمين في توحيد الفلاسفة وتوحيد المعتزلة.

فإنه قال: الاستدلال على الصانع إما أن يكون بالإمكان أو الحدوث، وكلاهما إما في الذات وإما في الصفات ـ وربما قالوا: وإما فيهما ـ **فالأول** إثبات إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التي هي أصل الفلاسفة، **والثاني** بيان حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التي هي أصل المعتزلة، **والثالث**: إمكان الصفات بناء على تماثل الأجسام. **والرابع**: إمكانهما جميعا. **والخامس**: حدوث الصفات، وهذا هو الطريق المذكور في القرآن. **والسادس**: حدوث الأجسام وصفاتها، وهو مبني على ما تقدم.

وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم، إلا الطريق الذي سَمَّاه «حدوثَ الصفات» يعني بذلك ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب والمطر وغير ذلك، وهو إنما سمى ذلك حدوث الصفات مُتابَعة لغيره ممن يثبت الجوهر الفرد، ويقول بتماثل الأجسام، وإن ما يحدثه الله تعالى من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفة إلى صفة مع بقاء أعيانها، وهؤلاء ينكرون الاستحالة.

وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم، وأن الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها، وإن كان يُحيل الجسم الأول إلى جسم آخر، فلا يقولون: إن جِرْم النطفة باق في بدن الإنسان، ولا جرم النواة باق في النخلة.

والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع، فإن هذه الجمل هي من جوامع الكلام المحدث الذي كان السلف والأئمة يذمونه، وينكرون على أهله.

والمقصود هنا أن هذه هي أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب الإلهية، والنصوصَ النبوية، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها.

فيقال لهم: أنتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار أن إيمان السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكن مبنيا على هذه الحجج المبنية على الجسم، ولا أمر النبي ﷺ أحداً ان يستدل بذلك على إثبات الصانع، ولا ذكر الله تعالى في كتابه وفي آياته الدالة عليه وعلى وحدانيته شيئاً من هذه الحجج المبنية على الجسم والعرض، وتركيب الجسم وحدوثه وما يتبع ذلك؛ فمن قال «إن الإيمان باد ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطريق» كان قوله معلوم الفساد بالاضطرا من دين الإسلام. ومن قال «إن سلوك هذه الطريق واجب في معرفة الصانع تعالى» كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الإسلام، ولهذا كان عامة أهل العلم يعترفون بهذا، وبأن سلوك هذه الطريق [ليس بواجب، بل قد ذكر ابو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر أن سلوك هذه الطريق] (١) بدعة محرمة في دين الرسل، لم يَدْعُ إليها أحد من الأنبياء ولا من أتباعهم.

ثم القائلون بأن هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون: إنها في نفسها صحيحة، بل ينهى عن سلوكها لما فيها من الأخطار، كما يذكر ذلك طائفة: منهم الأشعري والخطابي وغيرهما.

إنكار السلف صحة هذه الطرق في نفسها:

وأما السلف والأئمة فينكرون صحتها في نفسها، ويعيبونها لاشتمالها على كلام باطل؛ ولهذا تكلموا في ذم مثل هذا الكلام لأنه باطل في نفسه، لا يوصل إلى حق، بل إلى باطل، كقول من قال: الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل، وقول من قال: لو أوصي بكتب العلم لم يدخل فيها [كتب علم] (١) الكلام، وقول من قال: مَنْ طلب الدين بالكلام تزندق، ونحو ذلك.

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من ب.

ونحن الآن في هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلما ان ينازع فيه، وهو أنا نعلم بالضرورة ان هذه الطريق لم يذكرها الله تعالى في كتابه، ولا أمر بها رسوله ﷺ، ولا جعل إيمان المتبعين له موقوفا عليها، فلو كان الإيمان بالله لايحصل إلا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين، بل كان ذلك أصل أصول الدين، لا سيما وكان يكون فيها أصلان عظيمان: إثبات الصانع، وتنزيهه عن صفات الأجسام، كما يجعلون هم ذلك أصل دينهم، فلما لم يكن الأمر كذلك علم ان الإيمان يحصل بدونها، بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلا بدونها.

فمن قال بعد هذا «إن العلم بصحة الشرع لا يحصل إلا بهذه الطريق ونحوها من الطرق المحدثة» كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام، وعلم أن القدح في مدلول هذه الطرق ومقتضاها، وأن تقديم الشرع المعارض لها؛ لا يكون قدحا في العقليات، التي هي أصل الشرع، بل يكون قدحا في أمور لا يفتقر الشرع إليها، ولا يتوقف عليها، وهو المطلوب.

فتبين أن الشرع المعارض لمثل هذه الطرق التي يقال «إنها عقليات» إذا قدم عليها لم يكن في ذلك محذور.

استدلال نفاة الصفات بقصة الخليل وخطأ ذلك الاستدلال:

ومن عجائب الأمور: أن كثيراً من الجهمية نفاة الصفات والأفعال، ومن اتبعهم على نفي الأفعال: يستدلون على ذلك بقصة الخليل ﷺ، كما ذكر ذلك بشر الـمَرِيسي، وكثير من المعتزلة، ومن أخذ ذلك عنهم أو عمن أخذ ذلك عنهم كأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم، وذكروا في كتبهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه، وهو قوله ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [1].

قالوا: فاستدل بالأفول الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

ذلك، كالكوكب والقمر والشمس.

وظن هؤلاء أن قول إبراهيم عليه السلام ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [1] أراد به: هذا خالق السموات والأرض، القديم الأزلي، وأنه استدل على حدوثه بالحركة.

معنى قول الخليل (هذا ربي) عند رؤية بعض الكواكب:

أحدها: أن قول الخليل ﴿هَذَا رَبِّي﴾ - سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي، أو غير ذلك - ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس، لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ولا من مقالات غيرهم، بل قوم إبراهيم ﷺ كانوا يتخذونها أربابا يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقرابين وغير ذلك، وهو دين المشركين الذين صنف الرازي كتابه عن طريقتهم وسماه (السر المكتوم، في دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم) وهذا دين المشركين من الصابئين كالكلدانيين والكنعانيين واليونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين، وكلامه معروف في السحر الطبيعي والسحر الروحاني، والكتب المعروفة بذخيرة الإسكندر بن فيلبس الذي يؤرخون له، وكان قبل المسيح بثلثمائة سنة، وكان اليونان مشركين يعبدون الأوثان، كما كان قوم إبراهيم مشركين يعبدون الأوثان، ولهذا قال الخليل ﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ، إلاَّ الَّذي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِين﴾ [2] وقال ﴿أَفَرَأَيتُمْ مَّا كُنْتُم تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَآبَاؤكُمُ والأَقْدَمُونَ؟ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي، إلاَّ رَبَّ العَالَـمِينَ﴾ [3] وأمثال ذلك مما يبين تبرؤه مما يعبدونه

---

(1) سورة الأنعام، الآية: ٧٧.

(2) سورة الزخرف، الآية: ٢٦.

(3) سورة الشعراء، الآيات: ٧٥ - ٧٧.

غير الله، وهؤلاء القوم عامتهم من نفاة صفات الله وأفعاله القائمة به، كما هو مذهب الفلاسفة المشائين، فإنهم يقولون: إنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية، وهو مذهب القرامطة الباطنية القائلين بدعوة الكواكب والشمس والقمر والسجود لها، كما كان على ذلك مَنْ كان عليه من بني عُبيد ملوك القاهرة وأمثالهم.

أول من أظهر النفي في الإسلام الجعد بن درهم:

فالشرك الذي نهى عنه الخليل وعادى أهله عليه: كان أصحابه هم أئمة هؤلاء النفاة للصفات والأفعال، أول من أظهر هذا النفي في الإسلام: الجعد بن درهم، معلم مروان بن محمد [1].

أخذ الجهم عنه مذهب نفاة الصفات:

قال الإمام أحمد: وكان يقال إنه من أهل حَرَّان، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات، وكان بحران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفي الصفات والأفعال، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب، كما صنفه ثابت بن قُرَّة وأمثاله من الصابئة الفلاسفة أهل حران، وكما صنفه أبو معشر البلخي وأمثاله، وكان لهم بها هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل الفعال، وهيكل النفس الكلية، وهيكل زُحَل، وهيكل المشترى، وهيكل المريخ، وهيكل الشمس، وهيكل الزهرة، وهيكل عطارد، وهيكل القمر.

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

الوجه الثاني: أنه لو كان المراد بقوله ﴿هَذَا رَبِّي﴾ أنه رب العالمين لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم، لأن الكوكب والقمر والشمس مازال متحركا من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه، وهو جسم متحرك متحيز، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال، إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من

(١) مروان بن محمد: آخر ملوك بني أمية، وكان يقال له «الجعدي» لكونه تلميذ الجعد بن درهم.

كون المتحرك المنتقل رب العالمين، بل ولا كونه صغيرا بقدر الكوكب والشمس والقمر. وهذا - مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه - فإن جوّزوه عليه كان حجة عليهم، لا لهم.

الوجه الثالث: أن «الأفول» هو المغيب والاحتجاب، ليس هو مجرد الحركة والانتقال، ولا يقول أحد - لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير - إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء: إنهما آفلان، ولا يقول للكواكب المرئية في السماء، في حال ظهورها وجريانها: إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل مَنْ مشى وسافر وسار وطار: إنه آفل.

الوجه الرابع: أن هذا القول الذي قالوه لم يقله أحد من علماء السلف أهل التفسير، ولا من أهل اللغة، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي وغيره من علماء السنة، وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع. وبسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ «الأفول» بمعنى الإمكان، كما قال في إشاراته:

قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه، لكن إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذ المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [1] فإن الهُويّ في خطيرة الإمكان أُفول مّا، فهذا قوله.

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب: أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلا، ولا كل موجود بغيره آفلا، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلا، ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنيها هؤلاء بلفظ الإمكان، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة: من تسمية كل متحرك آفلا، ولو كان الخليل أراد بقوله ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ هذا المعنى لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

والقمر، ففسادُ قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهرُ من فساد قول أولئك.

وأعجب من هذا قول من قال في تفسيره «إن هذا قول المحققين» واستعارته لفظ «الهويّ، والحظيرة» لا يوجب تبديل اللغة المعروفة في معنى الأفول، فإن وَضَع هو لنفسه وضعاً آخر، فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه.

أخذ الغزالي تفسيره للكواكب والشمس والقمر في مشكاة الأنوار من القرامطة الباطنية

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيراً آخر، كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته، كمشكاة الأنوار وغيرها: أن الكواكب والشمس والقمر: هي النفس، والعقل الفعال، والعقل الأول، ونحو ذلك.

وشبهتهم في ذلك: أن إبراهيم ﷺ أجلُّ من أن يقول لمثل هذه الكواكب: إنه رب العالمين، بخلاف ما ادَّعَوْه من النفس، ومن العقل الفعال الذي يزعمون أنه رب كل ما تحت فلك القمر، والعقل الأول الذي يزعمون أنه مبدع العالم كله.

وقول هؤلاء ـ وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام ـ فابتداعُ أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد.

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن هذه المعاني ليست هي المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس.

وأيضاً فلو قدر أن ذلك يسمى كوكباً وقمراً وشمساً بنوع من التجوّز: فهذا غايته أن يسوّغ للانسان أن يستعمل اللفظ في ذلك، لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا، والقرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول ﷺ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من

التشبيه والاستعارة، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو، وأيضاً فإنه تعالى قال ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيهِ اللَّيلُ رَأى كَوْكَباً﴾ (١) فذكَرَه منكَّراً، لأنّ الكواكب كَثِيرَة، ثم قال ﴿فَلَمَّا رَأى القَمَرَ﴾ (٢) ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ﴾ (٣) بصيغة التعريف، لكي يبين أن المراد القمر المعروف والشمس المعروفة، وهذا صريح بأن الكواكب متعدّدة، وأن المراد واحد منها، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان، وأيضاً فإنه قال ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ (٤) والأفول: هو المغيب والاحتجاب، فإن أريد بذلك المغيب عن الأبصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس لا يزال محتجباً عن الأبصار لا يرى بحال، بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يرى بالأبصار بحال، بل تمتنع رؤيته بالأبصار عندهم.

وإن أراد المغيب عن بصائر القلوب: فهذا أمر نسبي إضافي، فيمكن أن تكون تارة حاضرة في القلب وتارة غائبة عنه، كما يمكن مثل ذلك في واجب الوجود، فالأفول أمر يعود إلى حال العارف بها، لا يكسبها صفة نقص ولا كمال ولا فرق في ذلك بينها وبين غيرها.

وأيضاً فالعقولُ عندهم عشرة، والنفوس تسعة بعدد الأفلاك.

فلو ذكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم أقوى، حيث يقولون: نور القمر مستفاد من نور الشمس، كما أن النفس متولدة عن العقل، مع ما في ذلك ـ لو ذكروه ـ من الفساد، أما مع ذكر كوكب من الكواكب، فقولهم هذا من أظهر الأقوال للقرامطة الباطنية فسادا، لما في ذلك من عدم الشبه، والمناسبة التي تسوغ في اللغة إرادة مثل هذا.

بناء الغزالي كلامه في مشكاة الأنوار على أصول الملاحدة الباطنية:

والكلام على فساد هذا طويل ليس هذا موضعه. ولولا أن هذا وأمثاله هو

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٧٧.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٧٨.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

من أسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة، إذ صاحب كتاب مشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران ﷺ، كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة، وجعل «خلع النعلين» الذي خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة، وإن كان قد يقرر خلع النعلين حقيقة، لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي، وهو من جنس قول من يقول: إن النبوة مكتسبة، ولهذا كان أكابر هؤلاء يطمعون في النبوة فكان السهروردي المقتول يقول: لا أموت حتى يقال لي «قم فأنذر» وكان ابن سبعين يقول: لقد درب ابن آمنة حيث قال «لا نبيّ بعدي» ولما جعل خلع النعلين إشارة إلى ذلك أخذ ذلك ابن قسي ونحوه ووضع كتابه في خلع النعلين، واقتباس النور من موضع القدمين، من مثل هذا الكلام.

ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والواحدة والاتحاد حتى آل الأمر بهم إلى أن جعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق سبحانه وتعالى، كما فعل صاحب الفصوص ابن عربي وابن سبعين وأمثالها من الملاحدة المنتسبين إلى التصوف والتحقيق، وهم من جنس الملاحدة المنتسبين إلى التشيع، لكن تظاهر هؤلاء من أقوال الشيوخ الصوفية وأهل المعرفة بما التبس به حالهم على كثير من أهل العلم المنتسبين إلى العلم والدين، فخلاف أولئك الذين تظاهروا بمذهب التشيع[1]، فإن نفور الجمهور عن مذهب الرافضة مما نفر الجمهور عن مثل هؤلاء، بخلاف جنس أهل الفقر والزهد ومن يدخل في ذلك من متكلم ومتصوف وفقير وناسك وغير هؤلاء، فإنهم لمشاركتهم الجمهور في الانتساب إلى السنة والجماعة يخفى من إلحاد الملحد الداخل فيهم ما لا يخفى من إلحاد ملاحدة الشيعة، وإن كان إلحاد الملحد منهم أحيانا قد يكون أعظم، كما حدثني

(١) من درس دين الصوفية ودين الروافض دراسة دقيقة علم أنهما من منبع واحد، أو أن الرفض هو ابن التصوف.

نقيبُ الأشراف أنه قال للعفيف التلمساني: أنت نُصيري، فقال: نصير جزء مني. والكلام على بسط هذا له موضع آخر غير هذا.

فان قيل: فهب أن تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا في أصله، لكنه يكون تقديما له على أدلة عقلية، فلا بد من بيان الموجب لتقديم الشرع.

قيل: الجواب من وجوه:

أحدها: أن المقصودَ هنا بيان أن تقديم الشرع على ما عارضه من مثل هذه العقليات المحدثة في الإسلام ليس تقديما له على أصله الذي يتوقف العلم بصحة الشرع عليه، وقد حصل، فإنا إنما ذكرنا في هذا المقام بيان بطلان من يزعم أنه يقدم العقل على الشرع المعارض له، وذكرنا أن الواجب تقديم ما قام الدليل على صحته مطلقا.

الجواب الثاني: أن نقول: الشرع قول المعصوم الذي قام الدليل على صحته وهذه الطرق لم يقم دليل على صحتها، فلا يعارض ما علمت صحته بما لم تعلم صحته.

الجواب الثالث: أن نقول: بل هذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة في العقل، وصحة الشرع مبنية على إبطالها لا على صحتها، فهي باطلة بالعقل وبالشرع، والقائل بها مخالف للعقل والشرع من جنس أهل النار الذين قالوا ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعقِلُ مَا كُنَّا في أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [1] وهكذا شأن جميع بدع المخالفين لنصوص الأنبياء، فإنها مخالفة للسمع والعقل، فكيف ببدع الجهمية المعطلة التي هي في الأصل من كلام المكذبين للرسل.

والكلام على إبطال هذه الوجوه على التفصيل، وأن الشرع لا يتم إلا بإبطالها، مبسوط في غير هذا الموضع، لكن نحن نشير إلى ذلك في تمام هذا الكلام، فنقول:

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.

الدليل التاسع عشر: بناء معارضاتهم العقلية على مسألة التركيب وعلى الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض

الوجه الثامن عشر: أن هذه المعارضات مبنية على التركيب، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانه، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول: قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور، وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة.

وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن، فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث، وإما أن لا يكون، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح، وهو ممتنع في البديهة، وإن حدث عن سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلل المتنازع فيه، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور، وكلاهما ممتنع، ومما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه، بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه. فإنه إذا قيل: إنه إذا قدّر أنه لم يكن يحدث شيئاً قط ثم حدث حادث، فإما أن يحدث بسبب حادث أو بلا سبب حادث، فان حدث بسبب حادث فالقول فيه كالقول في الأول، وإن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح، فالناسُ كلهم متفقون على أنه إذا قُدِّرَ أنه صار فاعلا بعد أن لم يكن لم يحدث إلا بسبب حادث، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد. وإذا قال القائل: فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض، فإن قوله « لا يحدث حادث » قول عام، فإذا جوّز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض، ويسمى تسلسلا.

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات: بأن يكون

للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء.

والثاني التسلسل في الآثار: بأن يكون الحادث الثاني موقوفا على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلم جرا، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السنة والحديث مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة يجوّزون ذلك، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك.

وأما إذا قيل «لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث» فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل، وقد يسمى هذا دورا، فإنه إذا قيل «لا يحدث حتى يحدث شيء» كان هذا دورا، فإن وجود جنس الحادث موقوف على وجود جنس الحادث، وكونه سبحانه لم يزل مؤثراً يراد به مؤثراً في كل شيء، وهذا لا يقوله عاقل، لكنه لازم لحجة الفلاسفة، ويراد به لم يزل مؤثراً في شيء معين، ويراد به لم يزل مؤثراً في شيء بعد شيء، وهو موجب الأدلة العقلية التي توافق الأدلة السمعية.

ولما أجاب بعضهم بأن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة او العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحوه، قالوا لهم في الجواب: هذه الأمور إن لم يحدث بسببها سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح، وإن حدث سبب حادث، فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به.

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا: هذا يقتضي ان لا يحدث في العالم حادث، والحس يكذبه، فقالوا لهم: إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلا، وأنتم تقولون بإبطاله، وأما نحن فلا نقول بإبطاله، وإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متجددة، فقد زال هذا المحذور.

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا: هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث، والحس يكذبه، فقالوا لهم: إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلا، وأنتم تقولون بإبطاله، وأما نحن فلا نقول بإبطاله، وإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث

متجددة، فقد زال هذا المحذور.

والتسلل نوعان: تسلسل في العلل، وقد اتفق العلماء على إبطاله، وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء.

وتنازع هؤلاء: هل الإلزام صحيح ام لا؟ وبتقدير كون الإلزام صحيحاً ليس فيه حل للشبهة، وإذا لم تنحل كانت حجةً على الفريقين، وكان القول بموجبها لازماً، واعتبر ذلك بما ذكره أبو عبد الله الرازي في أشهر كتبه وهو كتاب «الأربعين» وما اعترض عليه به صاحبُ «لباب الأربعين» أبو الثناء محمود الأرموي، وجوابه هو عنها، فإن الرازي ذكرها، وذكر أجوبة الناس عنها وبين فسادها، ثم اجاب هو بالإلزام، مع أنه في مواضع أخر يجيب عنها بالأجوبة التي بين فسادها في هذا الموضع.

قال في حجتهم: جميع الممكنات مستندة إلى واجب الوجود، فكل ما لا بد منه في مؤثريته إن لم يكن حاصلا في الأزل فحدوثه إن لم يتوقف على مؤثر وجد الممكن لا عن مؤثر، وإن توقف عاد الكلام فيه، وتسلسل، وإن كان حاصلا فإن وجب حصول الأثر معه لزم دوامه لدوامه، وإن لم يجب أمكن حصول الأثر معه تارة وعدمه اخرى، فيرجح احدهما على الآخر، وإن لم يتوقف على أمر وقع الممكن بلا مرجح، وإن توقف لزم خلاف الفرض.

ثم قال: أجاب المتكلمون بوجوه: الأول: أنه إنما أحدث العالم في ذلك الوقت، لأن الإرادة لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت.

نسبة ابن تيمية كل رد لأصحابه من الكلاميين:

قلت: هذا جواب جمهور الصفاتية الكلامية كابن كلاب والأشعري وأصحابها، وبه يجيب القاضي أبو بكر وأبو المعالي والتميميون من أصحاب أحمد والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وابن الزغواني وأمثالهم، وبه اجاب الغزالي في تهافت الفلاسفة، وزيفه عليه ابن رشد الحفيد، وبه أجاب الآمدي. وبه أجاب الرازي في بعض المواضع.

قال: الجواب الثاني للمتكلمين: أنها اقتضت التعلق به في ذلك الوقت لتعلق العلم به.

قلت: هذا الجواب ذكره طائفة من الأشعرية، ومن الناس من يجعل المرجح مجموع العلم والإرادة والقدرة، كما ذكره الشهرستاني، ويمكن ان يجعل هذا جواباً آخر.

قال: الجواب الثالث: لعل هناك حكمة خفية لأجلها أحدث في ذلك [الوقت].

قلت: هذا الجواب يجيب به من قد يعلل الأفعال، كما هو مذهب المعتزلة والكرامية وغيرهم. وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه، كما يوافق الكرامية في تعليلهم القاضي أبو حازم ابن القاضي أبي يعلى وغيره.

قال: الجواب الرابع: أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق.

الجواب الخامس: انه لم يكن ممكناً قبله، ثم صار ممكناً فيه.

قلت: هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية وغيرهم، كالشهرستاني وغيره، وهذا جواب الرازي في بعض المواضع.

قال: الجواب السادس: ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين.

ما ذكره الرازي في المحصول عن حجج الكلاميين في إثبات الصانع:

قلت: هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة، وبه أجاب الرازي في نهاية العقول، فإنه قال في كتابه المعروف بنهاية العقول، وهو عنده أجل ما صنفه في الكلام، قال: قوله في المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية الباري عز وجل لا بد وأن يكون حاصلا في الأزل، ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري عز وجل.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا كان موجباً بالذات، أما إذا كان قادراً فلا.

قوله «القادر لما أمكنه ان يفعل في وقت، وأن يفعل قبله وبعده توقفت فاعليته على مرجح».

قلنا: المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال: القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدوريْه دون الآخر على مرجح.

قوله «إذا جاز استغناء الممكن هنا عن المرجح فليجز في سائر المواضع، ويلزم منه نفي الصانع».

قلنا: قد ذكرنا ان بديهة العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره، وما اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه.

قلت: وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة، وهو وأمثاله دائما في كتبهم يضعفون هذا الجواب، ويحتجون على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة، وأنه لا يتصور ترجيح الممكن، لا من قادر ولا من غيره، إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر.

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة «حدوث العالم» لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة، وهم دائماً إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجت بها الفلاسفة، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة، وهذا غالب على المتفلسفين والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائماً يتناقضون، فيحتجون بالحجة التي يزعمون انها برهان باهر، ثم في موضع آخر يقولون: إن بديهة العقل يعلم بها فساد هذه الحجة. وهو لما احتج في المحصول على إثبات الجبر وأن إثباته يمنع القول بالتحسين والتقبيح العقلي ذكر هذه الحجة، وقال: فثبت بهذا البرهان الباهر ان هذه الحوادث إما أن تحدث من العبد القادر على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق.

وقال أيضاً في تقرير هـاهنا: العمدة في إثبات الصانع: احتياج الممكن إلى المؤثر، فلو جوزنا ممكناً يترجح احد طرفيه على الآخر بلا مرجح لم يمكنا ان نحكم لشيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب إثبات الصانع.

قال: وأما الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان، فإنما نمنع تساويهما من كل الوجوه وإن تباعدتا عليه، ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجح احدهما على الآخر من بعض الوجوه، أو يصير غافلا عن أحدهما، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه فإنه يستحيل منه والحال هذه ان يسلك احدهما، والدليل على ان الأمر كذلك ان الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف في كل موضع، لا يمكنه ان يترك إلا عند حصول المرجح. وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة: إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره، ولا يمكن ان يقال: الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيء على غيره؟ لأنها لو رجحت غيره عليه لكان هذا السؤال عائدا، وعلى هذا التقدير يلزم ان كون الإرادة مرجحة معلل بعلة أخرى، وذلك محال، لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها، كما أن كون العلم بحيث يعلم به المعلوم صفة نفسية له، وذلك أمر ذاتي له، ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة.

قال: وهذا الجواب باطل أيضاً، لأنا لا نعلل اصل كون الإرادة مرجحة، وإنما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل أصل المرجحية، ألا ترى ان الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإنا نحكم انه لا يترجح احد طرفيه إلا بمرجح، ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لأصل كونه ممكنا، فكذلك ههنا.

قلت: نظير هذا قول من يقول من المعتزلة والشيعة ونحوهم «إن الله تعالى جعل العبد مختاراً، وخلقه مختاراً، إن شاء اختار هذا الفعل، وإن شاء اختار هذا الفعل، فهو يختار احدهما باختياره».

فيقال لهم: هو جعله أهلاً للاختيار، وقابلا للاختيار، وجائزاً منه الاختيار، وممكناً منه الاختيار، ونحو ذلك، أو جعله مختاراً لهذا الفعل على هذا؟.

فإن قالوا بالأول قيل لهم: فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لا بد له من سبب، وإذا كان العبد قابلا لهذا ولهذا فوجود أحد الاختيارين دون الآخر لا بد له من سبب أوجبه.

وإن قالوا بالثاني اعترفوا بالحق، وأن ما فيه من اختيار الفعل المعين هو من الله تعالى، كما قال سبحانه ﴿لِـمَنْ شَاءَ مِنْكُـمْ أَنْ يَسْتَقِيمِ، ومَا تَشَاؤُونَ إلاَّ أَنْ يَشاءَ الله رَبُّ العَالَمِينَ﴾ (١).

ولهذا إذ حُقِّق القول عليهم وقيل لهم: فهذا الاختيار الحادث الذي كان به هذا الفعل، وهو إرادة العبد الحادثة مَنْ المحدثُ لها؟ قالوا: الإرادة لا تعلل.

فقلت لمن قال لي ذلك منهم: تعني بقولك «لا تعلل» بالعلة الغائية، أي لا تعلم عاقبتها، أو لا تعلل بالعلة الفاعلية، فلا يكون لها محدث أحدثها؟.

أما الأول فليس الكلام فيه هنا، مع انه هو يقول بتعليلها بذلك، وأما الثاني فإنه معلوم الفساد بالضرورة، فإن من جوز في بعض الحوادث ان تحدث بلا فاعل أحدثها لزمه ذلك في غيره من الحوادث، وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون.

نفي المعتزلة السبب الفاعل للإرادة:

فالمعتزلة القدرية: إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى، وإما أن يقولوا بإرادة احدثها في غير محل بلا إرادة، كما يقوله البصريون منهم، وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم، وهم في هذا كما قيل فيهم، طافوا على أبواب المذاهب، وفازوا بِأَخَسِّ المطالب، فإنهم التزموا عرضاً يحدث لا في محل، وحادثاً يحدث

(١) سورة التكوير، الآيتان: ٢٨ - ٢٩.

بلا إرادة، كما التزموا في إرادة العبد أنها تحدث بلا فاعل، فنفوا السبب الفاعل للارادة، مع أنهم يثبتون لها العلة الغائية، ويقولون: إنما أراد الإحسان إلى الخلق ونحو ذلك.

إثبات الأشعرية السبب لإرادة العبد الفلسفة المشائية في هذا:

والذين قابلوهم من الأشعرية ونحوهم، أثبتوا السبب الفاعل لإرادة العبد، وأثبتوا لله إرادة قديمة تتناول جميع الحوادث، لكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة، فكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغائية، وأولئك بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية.

والمتفلسفة المشاؤون يدعون إثبات العلة الفاعلية والغائية، ويعللون ما في العالم من الحوادث بأسباب وَحِكَم. وهم عند التحقيق أعظم تناقضاً من أولئك المتكلمين لا يثبتون لا علة فاعلية ولا غائية، بل حقيقة قولهم: ان الحوادث التي تحدث لا محدث لها؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها، ولا يمكن ان يحدث عنها شيء، وحقيقة قولهم: إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة، ولا عاقبة محمودة، لأنهم ينفون الإرادة، ويقولون: ليس فاعلا مختاراً، ومن نفى الإرادة كان نفيه للمراد المطلوب بها الذي هو الحكمة الغائية أولى وأحرى، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض في هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار، وما فيها من التناقض، وان من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات: إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذي هو نهاية إقدامهم وغاية مرامهم، وهو نهاية عقولهم في دراية أصولهم.

قال الرازي: قالت الفلاسفة: حاصل الكل اختيار ان كل ما لا بد منه في إيجاد العالم لم يكن حاصلاً في الأزل، لأنه جعل شرط الإيجاد أوَّلاً: الوقت الذي تعلقت الإرادة بإيجاده فيه، وثانياً: الوقت الذي تعلق العلم به فيه، وثالثاً: الوقت

المشتمل على الحكمة الخفية، ورابعا: القضاء الأزلي، وخامساً: الوقت الذي يمكن فيه، وسادساً: ترجيح القادر، وشيء منها لم يوجد في الأزل، وقد أبطلنا هذا القسم.

ثم قال عن الفلاسفة: والجواب المفصل عن الأول من وجهين:

احدهما: ان إرادته إن لم تكن صالحة لتعلق إيجاده في سائر الأوقات كان موجباً بالذات، ولزم قدم العالم، وإن كانت صالحة فترجيح بعض الأوقات بالتعلق إن لم يتوقف على مرجح وقع الممكن لا بمرجح، وإن توقف عاد الكلام فيه، وتسلسل.

والثاني: أن تعلق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت ما لزم قدم المراد، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل، وإلا عاد الكلام في كيفية إحداثه، وتسلسل.

وعن الثاني من وجهين:

الأول: ان العلم تابع للمعلوم التابع للارادة، فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم.

الثاني: ان تعين المعلوم محال، فيمتنع عقلا إحداثه في وقت علم عدم حدوثه فيه، وعدم إحداثه في وقت علم حدوثه فيه، وذلك يوجب كونه موجباً بالذات.

وعن الثالث من وجهين:

احدهما: ان حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا بمحدث لزم نفي الصانع، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه.

وأيضاً فتلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثها قبله، وإلاّ فإن وجب حدوثها في ذلك الوقت جاز في غير ذلك، ولزم نفي الصانع. وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة، وتسلسل.

الثاني: انه مع العلم باشتمال ذلك على تلك المصلحة إن لم يمكنه الترك كان

موجبا بالذات، وإن أمكنه وتوقف الفعل على مرجح تسلسل، وإلا وقع الممكن لا لمرجح.

جواب الرازي عن هذه الإلزامات:

وعن الرابع من وجهين:

أحدهما: أن مسمى الأزل إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإلا استند إلى واجب لذاته، ولزم المحذور.

والثاني: أن الأزل نفي محض، فامتنع كونه مانعاً من الإيجاد.

وعن الخامس من وجهين:

أحدهما: أن انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته محال.

الثاني: أن الماهية لا يختلف قبولها للوجود أو لا قبولها، لكونه شاملا للأوقات.

وعن السادس من وجهين:

الأول: أنه لما استويا بالنسبة إليه كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقيا، وحينئذ يجوز في سائر الحوادث ذلك، ولزم نفي الصانع.

الثاني: أنه لما استويا بالنسبة إليه فترجُّحُ أحدهما إن لم يتوقف على نوع ترجيح منه كان وقوعه لا بإيقاعه، بل من غير سبب، ولزم نفي الصانع، وإن توقف عاد التقسيم فيه أنه هل كان حاصلا في الأزل أم لا ؟

وأما فصل الهارب والعطشان فإنا نعلم أنه ما لم يحصل لها ميل إلى أحدهما لم يترجح.

قلت: هذه الوجوه بعضُها حق لا حيلة فيه، وبعضها فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع، إذ المقصود هنا ذكر جواب الناس عن تلك الشبهة.

ثم قال الرازي: والجواب أن هذا يقتضي دوام المعلول الأول لوجوب دوام

واجب الوجود، ودوام الثاني لدوام الأول، وهلم جرا، وإنه ينفي الحدوث أصلا.

قال: فإن قلت: واجب الوجود عامٌّ الفَيْض، يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث استعدادات القَوَابل بسبب الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول.

قلت: حدوث العرض المعين لا بد له من سبب، فذلك السبب: إن كان حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه، ولزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة، وهو محال. وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر، فكذلك في كلية العالم.

اعتراض الأرموي على جواب الرازي:

وقد اعترض الأرموي على هذا الجواب فقال:

ولقائل أن يقول: إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل، بل [يدل] إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه، وإن عَنَيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه، بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط، وحدوث الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندكم.

قال: بل الجواب الباهر عنه: أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني، لجواز أن [يوجد] في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة، كل واحد منها بعد ما يليه، حتى ينتهي إلى تصور خاص يكون شرطا لفيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم.

قلت: الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه، وهو الجواب الثاني الذي أجابهم به الغزالي في كتاب التهافت.

جواب عن اعتراض الأرموي:

وأما اعتراض الأرموي فجوابه: أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة لمعلولها، ومعلولها لازم لعلته: امتنع أنه يحدث عنها شيء، فما حدث لا بد له من سبب تام، وحدوث السبب التام يستلزم حدوث سبب تام له، فيلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة، وهو محال.

وأما قوله: «إن عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه».

فيقال له: هذا التقسيم صحيح إذا نظر إلى الحادث من حيث الجملة، وأما إذا نظر إلى حادث يمتنع حدوثه عن العلة التامة فلا بد له من حدوث سبب تام.

وإذا قال القائل «القديم أحدثه لما حدث شرط حدوثه».

قيل: الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث المشروط، فلا بد من حدوث أمر لا يكون حادثا عن العلة التامة، لأن العلة التامة القديمة يمتنع أن يحدث عنها شيء، فإنه يجب مقارنة معلولها لها في الأزل، والحادث ليس بمقارن لها في الأزل.

وإذا قيل «حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط».

قيل: الكلام في كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولها، فإن حدوث حادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها محال. وهذا الإلزام صحيح لا محيد للفلاسفة عنه.

وإذا قالوا: «حدث عنها أمور متسلسلة واحد بعد واحد».

قيل لهم: الأمور المتسلسلة يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة؛ لأن العلة التامة القديمة تستلزم معلولها، فتكون معها في الأزل، والحوادث المتسلسلة ليست معها في الأزل.

إلزام ابن تيمية للفلاسفة بالقول بحدوث الحوادث عن موجب تام أزلي

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبينا أن قولهم بحدوث الحوادث عن موجب تام أزلي لازم لهم في صريح العقل، سواء حدثت عنه وسائط لازمة له أو بغير وسائط، وسواء سميت تلك الوسائط عقولا ونفوسا أو غير ذلك، وسواء قيل: إن الصادر الأول عنه: العنصر، كما يقول بعضهم، أو قيل: بل هو العقل، كما هو قول آخرين؛ فإن الوسائط اللازمة له قديمة معه، لا يحدث فيها شيء؛ إذ القول في حدوث ما يحدث فيها كالقول في غيره من الحوادث.

وقولهم: «إن حركات الفلك بسبب حدوث تصورات النفس وإراداتها المتعاقبة مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة العقل اللازم له، أو بغير واسطة العقل، أو القول بحدوثها عن العقل، أو ما قالوا من هذا الجنس الذي يسندون فيه حدوث الحوادث إلى مؤثر قديم تام لم يحدث فيه شيء» هو قول يتضمن أن الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شيء. فإذا كان المؤثر التام الأزلي يجب أن يقارنه أثره امتنع حدوث شيء من الحوادث عن ذلك المؤثر التام الأزلي، سواء جعل ذلك شرطاً في حدوث غيره أو لم يجعل، ومتى امتنع حدوث حادث عنه كان حدوث ما يَدَّعونه من الاستعدادات والشرائط مفتقراً إلى سبب تام، فيلزم وجود علل ومعلولات لا تتناهى دفعة، كما ذكره الرازي. وهذا من جيد كلامه.

على أي شيء بني جواب الأرموي الذي رد به على شبه الفلاسفة على المتكلمين

وأما الجواب الذي أجاب به الأرموي، وذكر أنه باهر: فهو منقول من كلام الرازي في المطالب العالية وغيرها، وهو منقوض بهذه المعارضة، مع أنه جواب بعضهُ موافق لقول أهل الملل، وبعضه موافق لقول الفلاسفة الدهرية؛

فإنه مبني على إثبات العقول والنفوس، وأنها ليست أجساماً، وكونها قديمة أزلية لازمة لذات الله تعالى. وهذه الأقوال ليست من أقوال أهل الملل، بل هي أقوال باطلة كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبُيِّن أن ما يدعونه من المجردات إنما ثبوتها في الأذهان، لا في الأعيان.

وإنما أجاب الأرموي بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين ـ كالشهرستاني والرازي والآمدي ـ زعموا أن ما ادعاه هؤلاء المتفلسفة من إثبات عقول ونفوس مجردة لا دليل للمتكلمين على نفيه، وأن دليلهم على حدوث الأجسام لا يتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات.

وهذا قول باطل، بل أئمة الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات وبطلان دعوى وجود ممكن ليس جسما ولا قائماً بجسم: مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالي وغيره، بل قال طوائف من أهل النظر: إن الموجود منحصر في هذين النوعين، وإن ذلك معلوم بضرورة العقل. وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أن هذا الجواب الذي ذكره الأرموي مبني على هذا الأصل ومضمونه: أن الرب تعالى موجب بالذات للعقول والنفوس الأزلية اللازمة لذاته، لا فاعلٌ لها بمشيئته وقدرته، وهم يفسرون العقول بالملائكة، فتكون الملائكة قديمة أزلية، متولدة عن الله تعالى، لازمة لذاته. وهذا شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله، وهذا موافقة للدهرية على العلة والمعلول، لكن النزاع بينهم في حدوث العالم الجسماني، لكنه يبطل في الجملة احتجاجهم على أن السموات قديمة أزلية، فهو قطع لنصف شرهم.

اعتراض الأرموي على جواب الرازي عن حجة التأثير:

وهذا الجواب مبني أيضاً على جواز التسلسل في الحوادث التي هي آثار، والقول بجواز حوادث لا أول لها، وهذا أحد قولي النظار، وهو اختيار الأرموي، وبه اعترض على الرازي غير موضع. وبه اعترض الأرموي على

جواب الرازي عن حجة التأثير التي مبناها على أن التأثير الذي يدخل فيه الخلْق والإبداع: هل هو أمر وجودي، أو أمر عدمي؟ وهل الخلق هو المخلوق، أو غير المخلوق؟ وفيها قولان مشهوران للناس، والجمهور على أن الخلق ليس هو المخلوق، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وقول أكثر أهل الكلام، مثل طوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة، وهو قول الكرامية وغيرهم، وهو مذهب الصوفية ذكره صاحب «التعرف، في مذاهب التصوف» المعروف بالكلاباذي، وهو قول أكثر قدماء الفلاسفة وطائفة من متأخريهم، وطائفة قالت: الخلقُ هو المخلوق، وهو قول كثير من المعتزلة، وقول الكلابية كالأشعري وأصحابه ومن وافقهم من أصحاب الشافعي وأحمد ومالك وغيرهم.

والمقصود هنا: أنهم لما احتجوا على قدم العالم بأن كون الواجب مؤثرا في العالم غير ذاتيهما، لإمكان تعقلها مع الذهول عنه، ولأن كونه مؤثرا معلوم دون حقيقة، ولأن المؤثرية نسبة بينهما؛ فهي متأخرة ومغايرة، قال: وليس التأثير أمراً سلبيا، لأنه نقيض قولنا «ليس بمؤثر» فذلك الوجودي إن كان حادثا افتقر إلى مؤثر، وكانت مؤثريته زائدة، ولزم التسلسل؛ وإن كان قديما - وهو صفة إضافية لا يعقل تحققها مع المضافين - فيلزم قدمهما.

أجاب الرازي: بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر، فتكون مؤثريته زائدة، ويتسلسل.

قلت: وهذا الجواب هو على قول من يقول: إن الخلق هو المخلوق، وإنه ليس الفعل والإبداع والخلق إلا مجرد وقوع المفعول المنفصل عنه من غير زيادة أمر وجودي أصلا.

فقال الأرموي: ولقائل أن يقول: التسلسل هنا واقع في الآثار، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر، فتكون متأخرة على الأثر، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية.

قال: والمنكر هو التسلسل في المأثورات.

قال: بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها؛ فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى التأخر عنه، ولو بأزمنة كثيرة، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر.

اعتراض لابن تيمية على رد الارموي:

قلت: وقول الأرموي « لقائل أن يقول: التسلسل ههنا واقع في الآثار لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر، فتكون متأخرة عن الأثر، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية ».

يُعْترض عليه: بأن هذا يناقض قوله بعد هذا « بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها » فإنه إن كان هذا القول صحيحا لم يلزم من تحقيق المؤثرية وجود المؤثر والأثر جميعاً في زمان واحد، بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر، وإن كانت الصفة العارضة للشيء لا تتوقف، بل يكفي فيها تحقق المؤثرية فقط.

ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودي أن ألزم غيري إذا قال « تتوقف المؤثرية على المؤثر والأثر » بأن هذا تسلسل في الآثار، لا في المؤثرات، وهذا إلزام صحيح.

رأي من يجعل الأثر مقارناً للمؤثر في الزمان أو اللوازم التي تبطله:

لكن يقال له: كان من تمام هذا الإلزام أن تقول: المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر؛ فإن كونه مؤثرا بدون الأثر ممتنع، وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عَقِب التأثير الذي هو المؤثرية، فإنه إذا خلق وُجد المخلوق، وإذا أثر في غير حصل الأثر، فالأثر يكون عقب التأثير، وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر. وليس الأمر

كذلك، بل هي متقدمة على الأثر، أو مقارنة له عند بعضهم، ولم يقل أحد من العقلاء: إن المؤثرية متأخرة عن الأثر، بل قال بعضهم: إن الأثر متأخر منفصل عنها، وقال بعضهم: هو مقارن لها، وقال بعضهم: هو متصل بها، لا منفصل عنها، ولا مقارن لها، وهذا أصح الأقوال.

ولكن على التقديرين: تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها، فيلزم أن يكون لها مؤثرية، وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى. وهذا مستقيم لا محذور فيه؛ فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثراً في الأثر المنفصل عنه، وكونه مؤثراً في ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر.

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون: الموجَب يحصل عقب الموجِب التام، والأثر يحصل عقب المؤثر التام، والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية، والمعلول يحصل عقب كمال العلية.

وأما من جعل الأثر مقارناً للمؤثر في الزمان ـ كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم ـ فهؤلاء يلزم قولهم لوازم تبطله؛ فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة: أن يكون لها مؤثرية تامة، ومع المؤثرية التامة: أن يكون لها مؤثرية تامة، وهلم جراً، وهذا التسلسل في تمام المؤثرية، وهو من جنس التسلسل في المؤثرات لا في الآثار؛ فإن التسلسل في الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر، والتسلسل في المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر؛ فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه، وإنما يفعل في حال وجوده؛ فعند وجود التأثير لا بد من وجود المؤثر، فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير، بل لا يكون إلا مع وجوده، لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر؛ فإن جعل تمام المؤثرية مقارناً للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثرات، لا في الآثار.

بيان لمراد من يقول: إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات:

وقد يقول القائل: هذا الذي أراده الرازي بقوله «إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر، فتكون مؤثرية زائدة،

ويتسلسل » فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب، فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها، كما يقول من يقول من المتفلسفة والمتكلمين. والرازي قد يقول بهذا؛ وحينئذ فهذا التسلسل باطلا باتفاق العقلاء:

فيقول القائل: هذا هو الإلزام الذي ألزم به الرازي الفلاسفة، حيث قال: والجواب أن هذا يقتضي دوام المعلول الأول، لوجوب دوام واجب الوجود، ودوام الثاني لدوام الأول، وهلم جراً، وإنه ينفي الحوادث أصلا.

قال: فان قلت: واجبُ الوجود عام الفيض، يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل، فكل حادث مسبوق بآخر إلى أول.

قلت: حدوث العرض المعين لا بد له من سبب، فذلك السبب إن كان حادثاً عاد الكلام في سبب حدوثه، ويلزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعةً، وهو محال، وان كان قديماً لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر، فكذلك في كلية العالم.

فيقال: هذا الكلام الذي ذكره الرازي جيد مستقيم، وهو إلزامهم الحوادث المشهودة التي قد يعبر عنها بالحوادث اليومية، فإنه لا بد لها من مؤثر تام، فإن كان قديماً أمكن وجود الحادث عن القديم، وبطل قولهم. وإن كان حادثاً فلا بد على قولهم أن يكون حادثاً مع حدوث الأثر، لا قبله، لأنهم قد قرروا أن المؤثر التام يجب أن يكون أثره معه في الزمان لا يتأخر عنه؛ فعلى قولهم هذا: يجب أن يكون المؤثر التام معه أثره، والأثر معه مؤثره، لا يتقدم زمان أحدها على زمان الآخر؛ وحينئذ فالحادث المعين يجب أن يكون مؤثره معه حادثاً، ويكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثاً، فيلزم وجود أسباب ومسببات هي علل ومعلولات لا نهاية لها في زمن واحد، وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل، وقد اتفق العقلاء على امتناعه.

واعتراض الأرموي عليه ساقط حينئذ.

فإن ملخص قوله: إن اللازم حدوث المؤثر أو حدوث بعض شرائطه، وهم

يجوزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب.

فيقال لهم: هم يجوزون ان يكون بعد كل حادث حادث، فيقولون: حدوث الحادث الأول شرط حدوث الحادث الثاني، والشرط موجود قبل المشروط، ولكن هذا يناقض قولهم: إن العلة التامة تستلزم أن يكون معلولها معها في الزمان، وإن المعلول يجب ان يكون موجوداً مع تمام العلة لا يتأخر عن ذلك، فإن موجب هذا أنه إذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لا يتأخر عنه، وكلما حدث حادث كان الشرط الحادث الذي به تمت علية العلة حادثا معه لا قبله، ثم ذلك الحادث أيضاً يحدث الشرط الذي هو تمام علته معه لا قبله، وهلم جراً، فيلزم تسلسل تمام العلل في آن واحد، وهو أن تمام علة هذا الحادث حدث في هذا الوقت، وتمام علة هذا التمام حدث في هذا الوقت، وهلم جراً، والتسلسل ممتنع في العلة، وفي تمام العلة، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة وللعلة علة إلى غير غاية، فلا يجوز ان يكون لتمام العلة علة ولتمام العلة علة إلى غير غاية، والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء معلوم فساده بضرورة العقل، سواء قيل: إن المعلول يقارن العلة في الزمان، او قيل: إنه يستعقب العلة.

التناقض في استدلال الفلاسفة على قدم العالم:

ولكن هؤلاء لا يتم قولهم بقدم شيء من العالم إلا إذا كان المعلول مقارناً للعلة التامة لا يتأخر عنها، وحينئذ فيلزم ان يكون كل حادث من الحوادث تمامُ علته حادثٌ معه، وتمام علة ذلك التمام حادث معه، وهلم جراً، فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها في آن واحد ليست متعاقبة. وهذا مما يسلمون انه ممتنع، ويعلم بضرورة العقل انه ممتنع، وهو يشبه قول اهل المعاني وأصحاب معمر [1].

---

(١) هو معمر بن عباد السلمي من شيوخ المعتزلة. قال البغدادي « في الفرق بين الفرق صفحة ٨٠: وكفر الجبائي النظام في قوله بالطبائع ».وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبائع.

وإذا كان هذا لازما لقولهم، لا محيد لهم عنه: لزم احد امرين: إما بطلان حجتهم، وإما القول بأنه لا يحدث في العالم شيء، والثاني بطل بالمشاهدة، فتعين بطلان حجتهم.

صحة إلزامات الرازي للفلاسفة وسقوط اعتراض الأرموي عليه:

فتبين ان الذي ألزمهم إياه ابو عبد الله الرازي لازم لا محيد عنه، وأن الأرموي لم يفهم حقيقة الإلزام، فاعترض عليه بما لا يقدح فيه.

ولكن مثار الغلط والاشتباه هنا: أن لفظ التسلسل إذا لم يرد به التسلسل في نفس الفعل فإنه يراد به التسلسل في الأثر، بمعنى: أنه يحدث شيء بعد شيء، ويراد به التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلا، وهذا عند من يقول «إن المؤثر التام وأثره مقترنان في الزمان» كما يقوله هؤلاء الدهرية، فيقتضي ان يكون ما يحدث من تمام المؤثر مقارنا للأثر لا يتقدم عليه، فتبين به فساد حجتهم.

وأما من قال «إن الأثر إنما يحصل عقب تمام المؤثر» فيمكنه ان يقول بما ذكره الأرموي، وهو أن كونه مؤثراً في الأثر المعين يكون مشروطا بحادث يحدث يكون الأثر عقبه، ولا يكون الأثر مقارنا له.

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شيء من العالم، ويوافق أصل أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون: لم يزل متكلما إذا شاء.

فإنه على قول هؤلاء يقال: فعله لما يحدث من الحوادث مشروط بحدوث حادث به تتم مؤثرية المؤثر، ولكن عقب حدوث ذلك التام يحدث ذلك الحادث، وعلى هذا فيمتنع ان يكون في العالم شيء أزلي، إذ الأزلي لا يكون إلا مع تمام مؤثره، ومقارنة الأثر للمؤثر زمانا ممتنعة.

وحينئذ فإذا قيل: هو نفسه كاف في إبداع ما ابتدعه، لا يتوقف فعله على شرط.

قيل: نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره، بل فعله لكل مفعول حادث

يتوقف على فعل يقول بذاته يكون المفعول عقبه، وذلك الفعل أيضاً مشروط بأثر حادث قبله.

فقد تبين ان هذه المعقولات التي اضطرب فيها أكابر النظار، وهي عندهم أصول العلم الإلٰهي، إذا حققت غاية التحقيق: تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل، وتبين ان خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول ﷺ.

قلت: المقصود هنا ان الأرموي ضعف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التي هي العلل، أما تسلسل الآثار فليس بمنكر، وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية لم يلزم إلا التسلسل في الآثار.

وقوله «إن هذا يقتضي التسلسل في الآثار لا في المؤثرات» كلام صحيح على قول من يقول «إن الأثر لا يجب ان يقارن المؤثر في زمان بل يتعقبه» لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة، لا نفس المؤثر. والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله، والمبدع وإبداعه، والمقتضي واقتضائه، والموجب وإيجابه، وهو كالفرق بين الضارب وضربه، والعادل وعدله، والمحسن وإحسانه، وهو فرق ظاهر.

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والأثر جاز ان تكون متقدمة على الأثر، كما لزم ان تكون متأخرة عن الأثر: ليس بمستقيم. فإن كون الشيء مؤثراً في غيره لا يكون متأخراً عن أثره، بل إما أن يكون مقارنا له، أو سابقا عليه، وإلا فوجود الاثر قبل التأثير ممتنع، ولا يحتاج إلى هذا التقدير، فإن كون التسلسل ههنا واقعاً في الآثار: أبين من ان يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس، فضلا عن ان يدل عليه بهذا الدليل.

والجواب الذي ذكره ـ من ان الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها ـ هو جواب من يقول بأن التأثير قديم، والأثر حادث.

المثبتون صفة الخلق لله وانه لم يزل خالقاً
حجج الفلاسفة في قدم العالم والرد عليه

وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين في الأزل، وإن كان المخلوق حادثا.

وهو قول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأهل الكلام والصوفية. وهو مبني على ان الخلق غير المخلوق. وهذا قول اكثر الطوائف، لكن منهم من صرح بأن الخلق قديم والمخلوق حادث، ومنهم من صرح بتجدد الأفعال، ومنهم من لا يعرف مذهبه في ذلك.

فالذي ذكره البغوي عن أهل السنة: إثبات صفة الخلق لله تعالى، وأنه لم يـزل خالقاً، وكذلك ذكر أبو بكر الكلاباذي في كتاب «التعرف، لمذهب التصوف» أنه مذهب الصوفية، وكذلك ذكره الطحاوي وسائر أصحاب أبي حنيفة، وهو قول جمهور اصحاب احمد، كأبي إسحاق بن شاقلاً، وأبي عبد الله ابن حامد، والقاضي أبي يعلى وغيرهم، وكذلك ذكره غير واحد من المالكية، وذكر انه قول أهل السنة والجماعة، ومن هؤلاء من صرح بمعنى الحركة لا بلفظها.

وهؤلاء الذين يقولون بإثبات تأثير قديم هو الخلق والإبداع مع حدوث الأثر يجعلون ذلك بمنزلة وجود الإرادة القديمة مع حدوث المراد، كما يقول بذلك الكلابية وغيرهم من الصفاتية.

فجواب أبي الثناء الأرموي موافق لقول هؤلاء الطوائف، وهو قوله «الصفة العارضة للشيء لا تتوقف إلا على وجود معروضها» كما أن الإرادة القديمة لا تتوقف إلاّ على وجود المريد دون المراد عند من يقول بذلك، وكذلك القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر، دون المقدور، فكذلك قولهم في الخلق الذي هو الفعل وهو التأثير.

ولكن هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول: إن الحوادث توجد بإرادة قديمة، والمنازعون لهم ألزموهم بأن هذا ترجيح بلا مرجح، كما تقدم.

فهؤلاء يعترضون على جواب الأرموي، وهؤلاء يعترضون عليه بأنه عند وجود الأثر الحادث: إما أن يتجدد تمام التأثير، وإما أن لا يتجدد، فإن تجدد شيء لزم التسلسل كما تقدم، وإن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث، وقد تقدم إبطاله بأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره.

وكان الأرموي يمكنه ان يجيب ـ على أصله ـ بأن حدوث الأجسام موقوف على حدوث التصوّرات المتعاقبة في العقل أو النفس، كما أجاب به عن الحجة الأولى.

قلت: المقصود هنا أن يعرف ان نهاية ما ذكره هؤلاء في جواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهية الدهياء، وما يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه الأجوبة.

ونحن ولله الحمد قد بينا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة في غير هذا الموضع وبسطنا الكلام في ذلك، وبينا كيف فساد استدلالهم من وجوه كثيرة، وكيف تتمكن كل طائفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة اخرى من المسلمين، حتى إذا احتاجوا إلى موافقة الدهرية على قدم الأفلاك، وأن الله لم يخلق السموات والأرض في ستة ايام ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول ﷺ، أو إلى موافقة طائفة أخرى من طوائف المسلمين على بعض أقوالهم التي ليس فيها تكذيب للرسول، بل ولا مخالفة لصريح العقل: كان موافقتهم لطائفة من طوائف المسلمين على ما لا يكذبون به الرسول ولا يخالفون به المعقول: أولى بهم من موافقة الدهرية على ما فيه تكذيب للرسول ومخالفة لصريح العقل. وهذا مما يتبين به أنه ليس في العقل الصريح ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وهو المقصود في هذا المقام.

مقدمات حجة الفلاسفة الممكن لا بد له من مرجح تام وامتناع التسلسل

مثال الأجوبة التي يجاب بها هؤلاء الفلاسفة، أن يقال:

حجتكم الأولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين:

إحداهما: أن الممكن لا بد له من مرجح تام، وامتناع التسلسل. ولفظ «التسلسل» فيه إجمال قد تقدم الكلام عليه. فان لفظ التسلسل هنا: هو توقف جنس الحادث على حادث، وهذا متفق على امتناعه، و «التسلسل» في غير هذا الموضع يراد به التسلسل في الفاعلين وفي الآثار، والتسلسل في تمام الفاعلين هو من التسلسل في الفاعلين.

فيقال لكم: التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل، وفي تمامها. وأما التسلسل في الشروط أو الآثار: ففيه قولان للمسلمين، وأنتم قائلون بجوازه.

فنقول: إما أن يكون هذا التسلسل جائزاً او ممتنعاً، فإن كان ممتنعاً امتنع تسلسل الحوادث، ولزم ان يكون لها أول، وبطل قولكم بحوادث لا أول لها، وامتنع كون حركات الأفلاك أزلية، وهذا يبطل قولكم.

ثم نقول: العالم لو كان أزلياً فإما أن يكون لا يزال مشتملا على حوادث، سواء قيل: إنها حادثة في جسم او عقل، أو يقال: بل كان في الأزل ليس فيه حادث، كما يقال: إنه كان جسماً ساكنا، فإن كان الأول لزم تسلسل الحوادث، ونحن نتكلم على تقدير امتناع تسلسلها، فبطل هذا التقدير، وإن كانت الحوادث حدثت فيه بعد أن لم تكن لزم جواز صدّور الحوادث عن قديم لم يتغير، وهذا يبطل حجتكم، ويوجب جواز حدوث الحوادث بلا حدوث سبب.

وإن قلتم «إن التسلسل في الآثار جائز» وهو قولكم، بطل استدلالكم بهذه الحجة على قدم شيء من العالم؛ فإنها لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم، وإنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلا.

فيقال لكم حينئذ: لم لا يجوز أن تكون الأفلاك، او كل ما يقدر موجوداً

في العالم أو كل ما يحدثه الله: موقوفاً على حادث بعد حادث، ويكون مجموع العالم الموجود الآن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادث؟.

رد الفلاسفة بأن هذا الجواب عن امتناع التسلسل يلزم منه قيام حوادث متسلسلة بالقديم

فتبين ان احتجاجكم على مطلوبكم باطل، سواء كان تسلسل الحوادث جائزاً أو لم يكن، بل إذا لم يكن جائزاً بطلت الحجة، وبطل المذهب المعروف عندكم، وهو أن حركات الأفلاك أزلية؛ فإن هذا إنما يصح إذا كان تسلسل الحوادث جائزاً، فإذا كان تسلسلها ممتنعاً لزم ان يكون لحركة الفلك أول، وإن كان تسلسل الحوادث جائزاً، لم يكن في ذلك دلالة على قدم شيء من العالم، لجواز ان يكون حدوث الأفلاك موقوفاً على حوادث قبله، وهلم جرا.

فإن قلتم: هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالقديم.

كان الجواب من وجوه:

أحدها: ان هذا قولكم، وليس هذا ممتنعاً عندكم، فإن الفلك قديم أزلي عندكم، مع أنه جسم تقوم به الحوادث.

الثاني: انه يجوز ان تكون تلك الحوادث ـ إذا امتنع قيامها بواجب الوجود ـ قائمة بمحدث بعد محدث، فإن كان صدور هذه الحوادث المتسلسلة عن الواجب القديم ممكناً بطلت حجتكم، وإن كان ممتنعاً بطل مذهبكم وحجتكم أيضاً، فإن قولكم: إن الحوادث الفلكية المتسلسلة صادرة عن قديم أزلي.

الثالث: أنا نتكلم على تقدير إمكان تسلسل الحوادث. وعلى هذا التقدير فلا بد من التزام أحد أمرين: إما قيام الحوادث بالواجب، وإما تسلسل الحوادث عنه بدون قيام حادث به.

الرابع: ان يقال: قيام الحوادث بالقديم: إما ان يكون ممتنعا، وإما أن يكون

ممكناً، فإن كان ممتنعاً لزم حدوث الأفـلاك، وهو المطلوب، وإن كان جائزاً بطلت هذه الحجة

لم قال بعض الكلاميين:

إن القديم لا تحله الحوادث

الخامس: ان من قال من أهل الكلام «بأن القديم لا تحله الحوادث» إنما قاله لأن تسلسل الحوادث في المحل يستلزم حدوثه عندهم، فإن كان قولهم هذا صحيحاً: لزم حدوث الأفلاك والنفوس وكل ما يقوم به حوادث متسلسلة، وهو يستلزم بطلان حجتكم، لأنه حينئذ يمكن صدور العالم المحدث عن القديم، بل هذا يبطل مذهبكم، لأنه إذا كان ما قام به الحوادث حادثاً امتنع قيامُ الحوادث بالقديم، سواء كان واجباً أو ممكناً. بل إذا كان تسلسل الحوادث ممتنعاً لزم حدوث ما يذكرونه من العقول وغيرها.

وإن لم يقم به حادث، فإنه على هذا التقدير: يجب ان يكون للحوادث اول، فإذا كان للنفوس أول: وجب ان يكون للعقول أول، لأن وجود العقول يستلزم وجود النفوس، فيمتنع كالعكس، وحينئذ فلا يكون في العالم شيء قديم قام به حادث، بل لا يكون في العالم قديم، وإن لم تقم به الحوادث، بل إما أن يقال: حدثت فيه الحوادث بعد ان لم تكن، أو ما زال يحدث شيء بعده شيء، والأول يستلزم حدوث الحادث بلا سبب حادث. وهذا باطل، كما ذكرتموه في الحجة، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح، والثاني: يمتنع ان يكون في الممكنات شيء قديم، وهو نقيض مذهبكم.

فإذا قالوا «نحن ما أحلنا قيام الحوادث بالواجب لكون القديم لا تحله الحوادث، فإن ذلك جائز عندنا، بل لأنه لا تقوم به الصفات».

قيل لهم: فحينئذ سهلت القضية، فإن جماهير أهل الملل من المسلمين وغيرهم بل وجمهور الفلاسفة يخالفونكم في هذا الأصل، وقولكم في نفي الصفات أضعف بكثير من قول من قال «القديم لا تحله الحوادث» ولهذا كان كثير من

المسلمين ـ كالكلابية ومنْ وافقهم ـ يقولون بإثبات الصفات للواجب، دون قيام الحوادث به، فإذا لم يكن لكم حجة على نفي قيام الحوادث به إلا ما هو حجة لكم على نفي الصفات كانت الأدلة الدالة على بطلان قولكم كثيرة جدا، وتبين حينئذ فساد قولكم بنفي الصفات، وجعل المعاني المتعددة شيئاً واحداً، وأن قولكم «إن العاشق والمعشوق والعشق، والعاقل والمعقول والعقل: شيء واحد، وإن العالم هو العلم والقدرة هي الارادة» من أفسد الأقوال، كما قد بين فيما تقدم لما نبهنا على تلبيسكم على المسلمين، وتكلمنا على ما تسمونه تركيباً، وتنفون به الصفات، وبينا انه ليس تركيباً في الحقيقة، وإن كان في اصطلاحكم يسمى تركيباً، وأنه ـ بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد ـ لا حجة لكم على نفيه، وهكذا يجابون عن حجة التأثير.

ادعاء الفلاسفة أن قدم التأثير تستلزم قدم الأثر والرد عليه:

وقولهم «إن كان التأثير قديماً لزم قدم الأثر، وإن كان محدثاً، فإن كان المحدث جنس التأثير، وقيل بجواز ذلك، كان للحوادث ابتداء، وبطل مذهبكم. وإن قيل بامتناعه وهو أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء. وقد يسمى تسلسلا ودورا، وإن كان المحدث التأثير في شيء معين بعد حدوث معين قبله لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم».

فإنه يقال لهم: إما أن يكون التأثير أمراً وجودياً، وإما أن لا يكون وجوديا؛ فإن لم يكن وجودياً بطلت الحجة، وهو جواب الرازي، وهو جواب من يقول: الخلق نفس المخلوق، وإن كان وجوديا، فإما أن يكون قائماً بذات المؤثر أو بغيره، فإن كان قائماً بذاته لزم جواز قيام الأمور الوجودية بواجب الوجود، وهذا قول مثبتة الصفات. وعلى هذا التقدير فالتسلسل في الآثار والشروط، إن كان ممكنا بطلت هذه الحجة، وأمكن تسلسل التأثيرات القائمة بالقديم، وإن كان ممتنعاً لزم جواز حدوث الحوادث عن تأثير قديم، فتبطل حجتكم.

وإن كان التأثير - أو تمامه - قائماً بغيره لزم جواز التسلسل في الشروط، وأن يكون ممكناً، وإذا كان ممكناً أمكن تسلسل التأثير، فبطلت الحجة.

وذلك لأن التقدير أن تمام التأثير قائم بغير المؤثر، وعلى هذا التقدير فإن لم يكن التسلسل ممكناً كان هناك تأثير قديم بغير ذات الله تعالى، وهذا باطل لم يقل به أحد، وإن قدر إمكانه أمكن حدوث الأفلاك عنه، وهو المطلوب.

ومما يجابون به عن حجة التأثير، أن يقال أيضا: التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بطلت الحجة؛ لإمكان حدوث الأفلاك عن تأثير مسبوق بتأثير آخر، وإن كان ممتنعا لزم إما حدوث الحوادث عن تأثير قديم أو كون التأثير عدميا، وعلى التقديرين يبطل قولكم.

وذلك لأن الحوادث مشهودة لا بد لها من إحداث محدث، وذلك الإحداث هو التأثير، فإن كان عدميا بطلت الحجة، وإن كان موجودا، فإن كان قديما لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم، فتبطل الحجة، وإن كان التأثير محدثا - والتقدير أن التسلسل ممتنع - فيلزم أن يكون حدث بتأثير محدث؛ فتبطل الحجة أيضا. وهذا جواب لا مخلص لهم عنه، به ينقطع شغبهم.

وأما أن يجابوا بقول يخالف فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم، ويجعل خلق الله عز وجل للسموات والأرض مبنيا على مثل هذا القول الذي هو جواب المعارضة: فهذا لا يرضى به ذو عقل ولا ذو دين.

ما يرد به الكلاميون على الفلاسفة مملوء بالشكوك والشبهات:

بل يجب أن يعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لا بد أن يكون الجواب عما يعارضها جوابا قاطعاً لا شبهة فيه، بخلاف ما يسلكه من يسلكه من أهل الكلام الذين يزعمون أنهم يبينون العقل واليقين بالأدلة والبراهين، وإنما يستفيد الناظر في كلامهم كثرة الشكوك والشبهات، وهم في أنفسهم عندهم شك وشبهة فيما يقولون: إنه برهان قاطع [ولهذا يقول أحدهم في هذا الموضع: إنه برهان

قاطع] وفي مواضع آخر يُفْسِد ذلك البرهان.

والذين يعارضون الثابت في الكتاب والسنة بما يزعمون أنه من العقليات القاطعة إنما يعارضونه بمثل هذه الحجج الداحضة.

فكل مَنْ لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعْطَى الإسلام حقه، ولا وفَّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامهُ العلمَ واليقين.

ولولا أنا قد بسطنا الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع ـ وهذا موضع تنبيه وإشارة، لا موضع بَسْط ـ لكنا نبسط الكلام في ذلك، ولكن نبهنا على ذلك.

حجة التأثير التي تعلن بها الفلاسفة في إثبات قدم العالم والرد عليها:

وملخص ذلك في حجة التأثير الذي يُسَمَّى الخلق والإبداع، والتكوين والإيجاب، والاقتضاء، والعِلِّية، والمؤثرية، ونحو ذلك ـ أن يقال: التأثير في الحوادث: إما أن يكون وجوديا أو عدمياً، وإذا كان وجوديا: فإما أن يكون قديما أو حادثا، وعلى كل تقدير فحجة الفلاسفة باطلة.

أما إن كان عدميا فظاهر، لأنه لا يستلزم حينئذ قدم الأثر؛ إذ العدم لا يستلزم شيئا موجودا، ولأنه إذا جاز أن يفعل الفاعل للمحدثات بعد أن يفعلها من غير تأثير وجودي أمكن حدوث العالم بلا تأثير وجودي كما هو قول الأشعرية ومَنْ وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وكثير من المعتزلة.

وإن كان وجوديا فإما أن يكون قديما أو محدثا؛ فإن كان التأثير قديما فإما أن يقال بوجوب كون الأثر متصلا بالتأثير، والمكون متصلا بالتكوين، وإما أن لا يقال بوجوب ذلك، وإما أن يقال بوجود المقارنة، وإما أن يقال بإمكان انفصال الأثر عن التأثير.

فإن قيل بوجوب ذلك فمعلوم حينئذ بالضرورة أن في العالم حوادث،

فيمتنع أن يكون التأثير في كل منها قديما، بل لا بد من تأثيرات حادثة للأمور الحادثة. ويمتنع حينئذ أن يكون في العالم قديم ،لأن الأثر إنما يكون عقب التأثير والقديم لا يكون مسبوقا بغيره.

وإن قيل « إن الأثر يقارن المؤثر فيكون زمانها واحدا » لزم أن لا يكون في العالم شيء حادث، وهو خلاف المشاهدة.

فإذا قيل « بأن التأثير لم يزل في شيء بعد شيء » كان كل من الآثار حادثا، ولزم حدوث كل ما سوى الله، وإن كان كل حادث مسبوقا بحادث.

وإن قيل « بل يتأخر الأثر عن التأثير القديم » لزم إمكان حدوث الحوادث عن تأثير قديم، كما هو قول كثير من أهل النظر، وهو قول من يقول بإثبات الصفات الفعلية لله تعالى، وهي صفة التخليق، ويقول: إنها قديمة، وهو قول طوائف من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد والصوفية، وأهل الكلام وغيرهم.

وإن كان التأثير محدَثاً فلا بد له من محدِث، فإن قيل بجواز حدوث الحوادث بإرادة قديمة، أو إن القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْهِ على الآخر بلا مرجح: جاز أن يحدث التأثير قائماً بالمؤثر بقدرته أو بقدرته ومشيئته القديمة، كما يجوِّز من يجوِّز وجود المخلوقات البائنة عنه بمجرد قدرته ومشيئته القديمة، وإن قيل « لا يمكن حدوث الحوادث إلا بسبب حادث » كان التأثر القائم بالمؤثر محدثاً، وإذا كان التأثير محدثاً فلا بد له من محدث، وإحداث هذا التأثير تأثير، وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكناً، وإذا كان ممكناً بطلت الحجة، فظهر بطلانها على كل تقدير.

وصاحب الأربعين وأمثاله من أهل الكلام إنما لم يجيبوا عنها بجواب قاطع لأن من جملة مقدماتها أن التسلسل ممتنع، وهم يقولون بذلك، والمحتج بها لا يقول بامتناع التسلسل، فإن الدهرية يقولون بتسلسل الحوادث، فإذا أجيبوا عنها بجواب مستقيم على كل قول كان خيراً من أن يجابوا عنها بجواب لا يقول

به إلا بعض طوائف أهل النظر، وجمهورُ العقلاء يقولون: إنه معلوم الفساد بالضرورة.

اعتراف الرازي بأن التأثير أمر وجودي معلوم بالضرورة:

وقد ذكر الرازي هذه الحجة في غير هذا الموضع، وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمراً وجوديا معلوم بالضرورة، ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية، لئلا يلزم التسلسل.

ومن المعلوم أن المقدمات التي يقول المنازع إنها ضرورية لا يُجَاب عنها بأمر نظري، بل إن كان المدعي لكونها ضرورة أهلَ مذهب معين يمكن أنهم تواطؤا على ذلك القول، وتلقاه بعضهم عن بعض، أمكن فساد دعواهم، وتبين أنها ليست ضرورية، وإن كان مما تقر به الفِطَر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض كالموافقة التي تحصل في المقالات الموروثة، التي تقولها الطائفة تبعاً لكبيرها؛ لم يمكن دفع مثل هذه؛ فإنه لو دفعت الضروريات التي يقر بها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا تشاعر لم يمكن إقامة الحجة على مبطل. وهذا هو السفسطة التي لا يُنَاظَر أهلها إلا بالفعل، فكل مَنْ جَحَد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم التي لم ينقلها بعضهم عن بعض كان سوفسطائيا، فإذا ادعى المدعي أن التأثير أمر وجودي، وذلك معلوم بالضرورة، لم يُقَلْ له: بل هو عدمي، لئلا يلزم التسلسل [فإن التسلسل] في الآثار فيه قولان مشهوران لنظار المسلمين وغيرهم، والقول بجوازه هو قول طوائف، كطائفة من المعتزلة يسمون أصحاب المعاني من أصحاب مَعْمر بن عباد الذين يقولون: للخلق خلق إلى ما لا نهاية له، لكن هؤلاء يثبتون تسلسلا في آن واحد، وهو تسلسل في تمام التأثير، وهو باطل، وقول طوائف من أهل السنة والحديث كالذين يقولون: إن الحركة من لوازم الحياة، وكل حي متحرك، والذين يقولون: إنه لم يزل متكلما إذا شاء، وغير هؤلاء.

فاذا كان فيه قولان فإما أن يكون جائزا أو يكون العلم بامتناعه نظريا خفيا.

بعض ما رد ابن تيمية به على حجج الفلاسفة في قدم العالم:

بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها في غير هذا الموضع.

منها ما ذكرناه، وهو أن يقال: التأثير سواء كان وجوديا أو عدميا، وسواء كان التسلسل ممكنا أو ممتنعا، فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل.

أو يقال: إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحجة، لإمكان حدوثه بتأثير حادث، وإن لزم التسلسل، وإن كان ممتنعا لزم حدوث الحوادث بدون تسلسل التأثير، وهو يبطل الحجة، فالحجة باطلة على التقديرين، وهذا جواب مختصر جامع.

فان الحجة مبناها على أنه لا بد للحوادث من تأثير وجودي، فإن كان محدثا لزم التسلسل، وهو ممتنع، وإن كان قديما لزم قدم الأثر.

فيقال له: إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحجة؛ لإمكان حدوثه عن تأثير حادث، وذلك عن تأثير حادث، وهلم جرا، وامتناع التسلسل مقدمة من مقدمات الدليل، فإذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل، وإن كان التسلسل ممتنعا لزم أن تكون الحوادث حدثت عن تأثير وجودي[1] قديم، وحينئذ فيمكن حدوث العالم بدون تسلسل الحوادث عن تأثير قديم، وهو المطلوب.

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى في التقدير أيضا كما تقدم التنبيه عليه، حتى يظهر الجواب على كل تقدير، وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين، إذا كان منهم من يقول: التأثير في المحدثات وجودي قديم، ومنهم من يقول: هو أمر عدمي، ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة، والدهري بنى حجته على أنه لا بد من تأثير وجودي قديم، وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر.

---

(١) في المطبوعة «حدثت من غير تأثير قديم».

فيجاب على كل تقدير، فيقال: التأثير إن كان عدميا بطلت المقدمة الأولى وجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودي، وإن كان وجوديا - وتسلسل الحوادث ممكن - أمكن حدوثه بآثار متسلسلة، وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار، وإن كان تسلسل الآثار ممتنعا لزم: إما التأثير القديم، وإما التأثير الحادث بالقدرة، أو بالقدرة والمشيئة القديمة، وحينئذ فالحوادث مشهودة، فتكون صادرة عن تأثير قديم أو حادث، وإذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أو حادث بطلت الحجة.

وأصل هذا الكلام أنا نشهد حدوث الحوادث، فلا بد لها من محدث، هو المؤثر، وإحداثه هو التأثير؛ فالقول في إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها كالقول في إحداث العالم والتأثير فيه، وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحجة على أنه لا بد من تأثير حادث، فيفتقر إلى تأثير حادث، كما بنوا الأولى على أنه لا بد من سبب حادث، فمأخذ الحجتين من مِشْكَاة واحدة، وكلتاهما مبناها على أن التسلسل في الآثار [ممتنع، وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوزون التسلسل في الآثار] القائلون بقدم العالم، والقائلون بحدوثه، كما يجوزه طوائف من أهل الملل، أو أكثر أهل الملل.

فإذا أجيبوا على التقديرين، وقيل لهم: « إن كل التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وتلك، وإن لم يكن جائزا بطلت أيضا هذه وتلك » كان هذا جوابا قاطعا.

ولكن لفظ « التسلسل » فيه إجمال واشتباه، كما في لفظ « الدور » فإن الدور يراد به: الدور القَبْلي، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء، ويراد به الدور المَعِيُّ الاقتراني، وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول، أو هو غالط في الإطلاق.

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في المؤثرات - وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل - وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهذا هو

التسلسل الذي أمر النبي ﷺ بأن يُسْتعاذ بالله منه، وأمر بالانتهاء عنه، وأن يقول القائل «آمنت بالله ورسله» كما في الصحيحين عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ «يأتي الشيطانُ أحدَكم، فيقول: مَنْ خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول له: مَنْ خلق ربك؟ فاذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولَيْنْتَهِ» وفي رواية «لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟. قال: فبينا أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب، فقالوا: يا أبا هريرة هذا الله خلقَ الخلقَ فمن خلق الله؟ قال: فأخذ حَصىً بكفِّه فرماهم به، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلي» وفي الصحيح أيضا عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ: «قال الله: إن أمتك لا يزالون يسألون: ما كذا؟ ما كذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلقَ، فمن خلق الله؟».

التسلسل في جنس الفعل والتسلسل في الفعل المعين:

وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقترن به تسلسل آخر، وهو التسلسل في تمام الفعل والتأثير، وهو نوعان: تسلسل في جنس الفعل، وتسلسل في الفعل المعين.

فالأول ـ مثل أن يقال: لا يفعل الفاعل شيئا أصلا حتى يفعل شيئاً معينا، أو لا يحدث شيئاً حتى يحدث شيئاً، أو لا يصدر عنه شيء حتى يصدر عنه شيء، فهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية، بأن يقال: كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلا: إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن حدث فيها شيء فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره، فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث: إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتى يحدث شيء.

وهذا جمع بين النقيضين، وقد يسمى هذا دورا، ويسمى تسلسلا، وهذا هو الذي أجاب عنه مَنْ أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة.

وجوابه أن يقال: أتعني بالأمور المعتبرة الأمورَ المعتبرة في جنس كونه فاعلا أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين؟ أما الأول فلا يلزم من دوامها دوامُ فعل شيء من العالم؛ وأما الثاني: فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك وغيره حادثا، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين، وعلى هذا فيجوز ان يكون كل ما في العالم حادثاً، مع التزام هذا التسلسل الذي يجوزونه.

وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين، أو في جنس الحوادث: أن يكون قد حدث مع الحادث تمامُ مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر. وهلم جرا.

وهذا أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير.

فقد تبين ان التسلسل إذا أريد به ان يحدث مع كل حادث حادث يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث، وهلم جرا، فهذا ممتنع، وهو من جنس قول مَعْمر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادثٍ حادثٌ وهلم جرا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه.

وكما أن التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات وفي تمام التأثير، يراد به التسلسل المتعاقب شيئاً بعد شيء، ويراد به التسلسل المقارن شيئاً مع شيء.

فقولنا أيضاً «إن المؤثر يستلزم أثره» يراد به شيئان: قد يراد به أن يكون معه في الزمان، كما تقوله الدهرية في قدم الأفلاك، وقد يراد به أن يكون عقبه، فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء، وعلى هذا فيمتنع ان يكون في العالم شيء قديم، والناس لهم في استلزمام المؤثر أثَرَهُ قولان:

فمن قال «إن الحادث يحدث في الفاعل بدون سبب حادث» فإنه يقول:

المؤثر التام لا يجب ان يكون أثره معه، بل يجوز تراخيه، ويقول: إن القادر المختار يرجح احد مقدوريه بمجرد قدرته التي لم تزل، أو بمجرد مشيئته التي لم تزل، وإن لم يحدث عند وجود الحادث سبب.

والقول الثاني أن المؤثر التام يستلزم أثره، لكن في معنى هذا الاستلزام قولين:

عمدة الفلاسفة في قدم العالم مبني على ان الترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به وعلى انه لو حدث الترجيح لزم التسلسل:

أحدهما: ان يكون معه، بحيث يكون زمان الأثر المعين زمان المؤثر، فهذا هو الذي تقوله المتفلسفة، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء.

والثاني: ان يكون الأثر عقب تمام المؤثر، وهذا يقرٌّ به جمهور العقلاء، وهو يستلزم ان لا يكون في العالم شيء قديم، بل كل ما فعله القديم الواجب بنفسه، فهو محدث.

وإن قيل «إنه لم يزل فاعلا» وإن قيل بدوام فاعليته: فذلك لا يناقض حدوث كل ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه، فإن كل مفعول فهو محدث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدث مسبوق بالعدم، فإن المسبوق بغيره سَبْقاً زمانياً لا يكون قديما، والأثر المتعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس في أجْزاء الزمان شيء [قديم] وإن كان جنسه قديماً، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر، فليس من التأثرات تأثراً لعينه تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم.

فمن تدبر هذه الحقائق، وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس: تبين له محَارات أكابر النظار في هذه المهَامِه التي تحار فيها الأبصار. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وحقيقة الأمر ان هؤلاء الفلاسفة بَنَوْا عمدتهم في قدم العالم على مقدمتين:

إحداهما: أن الترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به.

والثانية: انه لو حدث الترجيح للزم التسلسل، وهو باطل، وهم متناقضون قائلون بنقيض هاتين المقدمتين.

أما جواز التسلسل فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب في الآثار شيئاً بعد شيء فهم يقولون بجواز ذلك، وحينئذ فلا يمتنع ان يكون كل ما سوى الله محدثاً كائناً بعد ان لم يكن كالفَلَك وغيره، وإن كان حدوثه موقوفاً على سبب حادث قبله، [وحدوث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله].

وإن أرادوا التسلسل المقترن ـ وهو أنه لو حدث حادث للزم ان يحدث تمام تأثيره، ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثر ـ فهذا باطل بصريح العقل، وهم يوافقون على امتناعه.

وإن عنوا بالتسلسل أنه لو حدث مرجح مّا للزم ان لا يحدث شيء حتى يحدث شيء، فهذا متناقض، وهو ممتنع أيضاً.

فإذا قال القائل « لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل » فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين. لكن ليس في هذا ما يقتضي صحة قولهم بقدم شيء من العالم، بل هذا يقتضي حدوث كل ما سوى الله، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شيء، وكل مفعول محدث مسبوق بعدم نفسه، ولكن هؤلاء ظنوا ان المفعول يجب ان يقارن الفاعل [ولا يتقدم] على مفعوله بزمان. وهذا غلط بين لمن تصوره، وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء، ولهذا لم يكن في العقلاء من قال « إن السموات والأرض قديمة أزلية » إلا طائفة قليلة، ولم يكن في العالم من قال « إنها مفعولة وهي قديمة » إلا شرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول.

وقولهم بأن المؤثر التام الأزلي يستلزم أثره - لهذا الاعتبار الذي يزعمون ان يكون معه لا يتقدم المؤثر على أثره بالزمان - يوجبُ أن لا يحدث في العالم شيء، وهو خلاف المشاهدة؛ فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء. وهذه هي طرق العلم.

وإذن، كان الممتنع إنما هو جواز التسلسل في أصل التأثير، والتسلسل المقارن مطلقاً.

وأما التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء فهم مصرحون به، معترفون بجوازه، وقدم العالم ليس لازما مستلزماً لجواز التسلسل. وإنما خصُّوا به المعتزلة ومن اتبعهم من الكلابية وغيرهم، الذين وافقوهم على نفي الأفعال القائمة به، أو نفي الصفات والأفعال، فقالوا لهم: أنتم قدرتم في الأزل ذاتا معطلة عن الفعل، فيمتنع ان يحدث عنها شيء، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح.

الطريق التي تقطع الفلاسفة في مسألة التسلسل:

فالطريق التي تقطع هؤلاء الفلاسفة ان يقال: إن كان التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء ممتنعاً بطلت الحجة، وإن كان جائزاً امكن ان يكون حدوث كل شيء من العالم مبنياً على حوادث قبله: إما مَعَانٍ حادثة شيئاً بعد شيء في غير ذات الله تعالى، وإما أمور قائمة بذات الله تعالى، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات، الذين يقولون: لم يزل متكلما إذا شاء، فعالا لما يشاء، وإما غير ذلك، كما قاله الأرموي وغيره.

وبالجملة فالتقديرات في تسلسل الحوادث متعددة، ومهما قدر منها كان أسهل من القول بأن السموات [والأرض] أزلية، وأن الله لم يخلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، وهؤلاء الفلاسفة يبحثون بمجرد عقولهم، فليس في العقل ما يوجب ترجيح قدم الأفلاء على سائر التقديرات، ومن يقر بالسمع - كمن يقر بالشرائع منهم - فأيُّ تقدير قدره كان أقرب إلى الشرع من قولهم بقدم الأفلاك.

وأما المقدمة الثانية ـ وهي ترجيح بلا مرجح ـ فإنهم ألزموا بها القائلين بالحدوث بدون سبب حادث، وهي لهم ألزم، فإن الحوادث المتجددة تقتضي تجدد أسباب حادثة، فالحدوث امر ضروري على كل تقدير، والذات القديمة المستلزمة لموجبها إن لم يتوقف حدوث الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها في الأزل، وهذا باطل بالضرورة والحس، وإن توقف على غيرها فذلك الغير إن كان قديماً أزلياً كان معها، فيلزم مقارنة الحوادث لها، وإن كان حادثاً فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من الحوادث.

أجوبة نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله على الفلاسفة غير مجدية ولا مقنعة

فهؤلاء الفلاسفة انكروا على المتكلمين نفاة الأفعال القائمة به: أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث مع كون الفاعل موصوفا بصفات الكمال، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بغير محدث فاعل، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب ان يقارنها معلولها، فلا يبقى للحوادث فاعل أصلا، لا هي ولا غيرها.

فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم، وأن ما ذكروه من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه ادل منه على قدمه، باعتبار كل واحدة من مقدمتي حجتهم.

ومن تدبر هذا وفهمه تبين له ان الذين كذبوا بآيات الله صم وبكم في الظلمات، وأن هؤلاء وأمثالهم من أهل النار كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ﴿وقَالُوا لَوْ كُنّا نَسْمَعُ أوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا في أصْحابِ السَّعِيرِ﴾ [1] وهذا مبسوط في موضع آخر.

---

(١) سورة الملك، الآية: ١٠.

والمقصود هنا ان نبين أن أجوبة نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى لهؤلاء الدهرية أجوبة ضعيفة، كما نبين ذلك، وبهذا استطالت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم.

فالذين سلكوا هذه المناظر لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ولا أعطوا الجهاد لأعداء الله تعالى حقه، فلا كملوا الإيمان ولا الجهاد، وقد قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا، وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (١) وقال تعالى ﴿وَإِذَا أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ، ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ، قَالَ: أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي؟ قَالُوا: أَقْرَرْنَا، قَالَ: فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ قال ابن عباس: «ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق: لئن بعث محمد ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته: لئن بعث محمد ﷺ وهم أحياء ليؤمنُنَّ به ولينصُرنَّه».

فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه، ومن الإيمان به: تصديقُه في كل ما اخبر به، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به وألحد في أسماء الله وآياته.

رأيه في علماء الكلام:

وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم السلف والأئمة لا قاموا بكمال الايمان ولا بكمال الجهاد، بل أخذوا يناظرون اقواما من الكفار وأهل البدع الذين هم أبعد عن السنة منهم، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به الرسول، وهي لا تقطع أولئك الكفار بالمعقول، فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد، وأخذوا يقولون: إنه لا يمكن الإيمان بالرسول ولا جهاد الكفار، والرد على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٥.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٨١.

من المعقولات، وإن ما عارض هذه المعقولات من السمعيات يجب رده تكذيباً أو تأويلا او تفويضاً؛ لأنها أصل السمعيات، وإذا حقق الأمر عليهم وُجِدَ الأمر بالعكس، وأنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه إلا بالمعقول الصريح المناقض لما ادعوه من العقليات.

ونبين ان المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول: لا يناقضه ولا يعارضه، وأنه بذلك تبطل حجج الملاحدة، وينقطع الكفار، فتحصل مطابقة العقل للسمع، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد، ويحصل بذلك الإيمان بكل ما جاء به الرسول، واتباع صريح المعقول، والتمييز بين البينات والشبهات.

وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتج به النفاة من النصوص، فوجدتها على نقيض قولهم، أدلّ منها على قولهم، كاحتجاجهم على نفي الرؤية بقوله تعالى ﴿لا تُدْرِكهُ الأبْصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ﴾[1] فبينت أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها.

إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يثبت إلا بإثبات صفاته وأفعاله

وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أو عبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى ﴿ما يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ إلاَّ اسْتَمَعُوهُ﴾[2] بينت ان دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث وبعضه ليس بمحدث، وهو ضد قولهم أقوى، فإنها تدل على ان بعض الذكر محدث وبعضه ليس بمحدث، وهو ضد قولهم، والحدوث في لغة العرب العامة ليس هو الحدوث في اصطلاح اهل الكلام، فإن العرب يسمون ما تجدد حادثاً، وما تقدم على غيره قديما، وإن كان بعد ان لم يكن، كقوله تعالى ﴿كالعَرْجُونِ

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٣٠.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢.

القَديمِ ﴾ (١) وقوله تعالى عن إخوة يوسف ﴿تاللهِ إنَّكَ لَفي ضَلالِكَ القَديمِ ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿وإذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذا إفْكٌ قَديمٌ﴾ (٣) وقوله تعالى عن إبراهيم ﴿أفَرَأيْتُمْ مَا كُنْتُم تَعْبُدونَ أنْتُمْ وآبَاؤُكُمْ الأقْدَمُونَ﴾ (٤) وكذلك استدلالهم بقوله « الأحد الصمد » على نفي علوه على الخلق، وأمثال ذلك مما قد بُسِطَ في غير هذا الموضع.

ثم تبين لي مع ذلك أن المعقولات في هذا كالسمعيات، وأن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الأفعال، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم، ونحو ذلك، والمقصود هنا التنبيه، وإلا فالبسط له موضع آخر.

وعمدة مَنْ نفى الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة، ومن اتبعهم على هذه الحجة التي زعموا انهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصانع فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثا، حتى يستدلوا بذلك على أن العالم محدث، ويلزم من ذلك ان لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال.

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا تاما عقليا لا حيلة لهم فيه إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات، وأما من نفى الأفعال أو نفى الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بخناقه ويبقى حائرا شاكا مرتابا مذبذبا بين أهل الملل المؤمنيين بالله ورسوله وبين هؤلاء الملاحدة، كما قال تعالى في المنافقين ﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ، لاَ إلَى هَؤُلاءِ وَلا إلَى هَؤُلاءِ﴾ (٥) وهذا موجود في كلام عامة هؤلاء الذين في كلامهم سنة وبدعة، ولا ريب انهم يردون على الفلاسفة وغيرهم أموراً.

---

(١) سورة يس، الآية: ٣٩.

(٢) سورة يونس، الآية: ٩٥.

(٣) سورة الأحقاف، الآية: ١١.

(٤) سورة الشعراء، الآيتان: ٧٥ - ٧٦.

(٥) سورة النساء، الآية: ١٤٣.

ولكن الفلاسفة ترد عليهم أموراً ، وهم ينتصرون [على الفلاسفة] في غالب الأمر بالحجة العقلية عليهم، ولكن قد تقول الفلاسفة أموراً باطلة [من جنس العقليات] فيستطيلون بها عليهم، وقد تقول الفلاسفة أموراً صحيحة موافقة للشرع فيردونها عليهم من جنس العقليات فيوافقونهم عليها، وهم لا يصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة، فإذا خالفوها كان غايتهم ان يقابلوا الفاسد بالفاسد، والباطل بالباطل، فتبقى الفلاسفة العقلاء في شك، ويبقى العقلاء منهم في شك، لا حصل لهؤلاء نور الهدى ولا لهؤلاء.

وإنما يحصل النور والهدى بأن يقابل الفاسد بالصالح، والباطل بالحق، والبدعة بالسنة، والضلال بالهدى، والكذب بالصدق. وبذلك يتبين ان الأدلة الصحيحة لا تعارضُ بحال، وأن المعقول الصريح مطابِق للمنقول الصحيح.

ما من حجة عقلية لمعارض الشريعة:

وقد رأيتُ من هذا عجائب، فقلّ أن رأيت بعد ذلك حجة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة قد انقدح لي وجه فسادها وطريق حلها، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة مَنْ قد تفطن لفسادها وبينه.

وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة، والعقول السليمة مفطورة على الحق لولا المعارضات، ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف في العقليات ما يبين ذلك، لا لأنّا محتاجون في معرفتنا إلى ذلك، لكن ليعلم أن أئمة الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا الّتي يدّعي إخوانهُم انها قطعية مع مخالفتها للشريعة، ولأن النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله مَنْ هُو من أئمة المخالفين استأنست بذلك واطمأنت به، ولأن ذلك يبين ان تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة، فتنحل عقدة الإصرار والتصميم على التقليد.

فإن عامة الطوائف ـ وإن ادعوا العقليات ـ فجمهورهم مقلدون لرؤسهم، فإذا رأوا الرؤوس قد تنازعوا واعترفوا بالحق انحلت عقدة الإصرار والتصميم على التقليد.

الأبهري يثبت فساد حججهم على قدم العالم:

وقد رأيت الأثير الأبهري - وهو ممن يصفه هؤلاء المتأخرون بالحذق في الفلسفة والنظر، ويقدمونه على الأرموي، ويقولون: الأصبهاني صاحب القواعد هو وغيره تلامذته - رأيته قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها، وكان ما أجاب به عن حجتهم أولى بدين المسلمين، كما ذكره الأرموي، مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره.

فقال في فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح:

قال: ثم قالوا «إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجباً من جميع جهاته: أي يجب أن تكون جميع صفاته لازمة لذاته؛ لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات، وجودية كانت أو عدمية، أو لا تكون. والثاني باطل، وإلا لتوقف شيء من صفاته على غيره، وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة، أو عدمها، فذاته تتوقف على غيره، وهو محال».

قال: وهذا ضعيف، لأنا نقول: لا نسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها، بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها، ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها.

قال: ثم قالوا: «إن الباري تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجودُ العالم، فيلزم من دوامه أزلية العالم».

وهو ممتنع، لاحتمال أن يكون له إرادات حادثة، كل واحدة منها لم تستند إلى الأخرى، ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم، فلزم حدوثه.

جواب الأبهري خير من جواب الأرموي:

قلت: فهذا الجواب خير من الذي ذكره الأرموي، وذكر أنه باهر، والأرموي نقله من «المطالب العالية» للرازي، فإنه ذكره، وقال: إنه هو

الجواب الباهر، ووافقه عليه القشيري المصري؛ فهذا أصح في الشرع والعقل.

أما الشرع فإن هذا فيه قول بحدوث كل ما سوى الله، وذلك القول فيه إثبات عقول ونفوس أزلية مع الله تعالى، والفرق بين القولين معلوم عند أهل الملل والشرائع.

رأي الفلاسفة في الفلك وإحداثه للحوادث والرد عليه:

وأما العقل فإن قول الأرموي فيه إثبات أمور ممكنة يحدث فيها حوادث متعاقبة من غير أمر يتجدد من الواجب، وهذا يقتضي حدوث الحوادث بلا محدث؛ فإن الواجب بنفسه إذا كان علة تامة مستلزمة لمعلولها لم يجز تأخر شيء من معلوله عنه، بخلاف ما ذكره الأبهري، فإنه ليس فيه إلا أن الواجب مستلزم لآثاره شيئاً بعد شيء، وهذا متفق عليه بينهم، فإنه ليس فيه إلا تسلسل الآثار، والأبهري والأرموي وغيرهما يقولون بتسلسل الآثار، بل قول أولئك يقتضي أن يكون الفلك هو رب ما دونه، وهو المحدث للحوادث بأفعاله القائمة به المتعاقبة، وقول الأبهري يقتضي أن يكون الله هو رب العالمين، وهو محدث لكل شيء مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة.

ولا ريب أن قول أولئك فاسدة في العقل، كما هو فاسد في الشرع؛ فإن الفلك إذا كان ممكناً فجميع صفاته وحركاته ممكنة، ولا يترجح شيء من ذلك إلا بوجود المرجح التام؛ فالمرجح التام إن كان موجوداً في الأزل لزم وجود مقتضاه في الأزل. ثم ذلك المرجح إن كان في نفسه علة تامة لمعلوله، بحيث لا يتجدد به ولا منه شيء، امتنع أن يصدر عنه شيء، بعد أن لم يكن صادراً، لا في الفلك ولا في غير الفلك، لا دائم ولا منقطع، وامتنع أن تكون حركة الفلك الدائمة صادرة عن هذا، لا سيما مع اختلاف الحركات والمتحركات، وإنه بسيط عندهم من كل وجه، وهو في الأزل علة تامة، فيمتنع أن تصدر عنه المختلفات والمتجددات، كما أن جميع المتحركات الممكنات لا تدوم حركتها إلا بدوام السبب المحرك المنفصل عنها؛ وهذا لأن حال الفاعل إذا كانت حين

أحدث هذا المتأخر كحاله حين أحدث ذلك المتقدم امتنع تخصيصُ هذه الحال بالفصل دون هذه، كما يقولون هم ذلك.

وإن قالوا «إنما كان هذا لأن حركة الفلك لم يكن وجودها كلها، أو لم يمكن وجود الحوادث كلها في الأزل، فتأخر فَيضه لتأخر استعداد القوابل».

قيل: هذا إنما يمكن أن يقال إذا كان القابل ليس هو صادراً عن الفاعل، مثل القوابل لأثر الشمس؛ فإن أثر الشمس فيها مختلف باختلاف تلك القوابل، فَتُسَوِّدُ وجوه القَصَّارين، وتُبَيِّضُ الثوب، وترطِّب الفاكهة تارة، وتجففها أخرى، ولهذا إنما قال سلفهم هذا في العقل الفعال، فقالوا: إنه يتأخر فَيْضُه على القوابل؛ لتأخر استعداد القوابل بسبب الحركات الفلكية؛ فالموجب لاستعداد القوابل ليس هو الموجب للفيض عندهم.

وهذا قالوه لاعتقادهم وجودَ هذا العقل، وهذا لا يستقيم في المبدع لكل شيء الذي منه الإعداد ومنه الإمداد، لا يتوقف فعلهُ على غيره.

فأما إذا كان الفاعل هو الفاعل للقابل والمقبول عاد السؤال جَذَعاً، وقيل: فلم جعل القوابل تقبل على ذلك الوجه، دون غيره؟ ولم جعل الحركة الفلكية على هذا الوجه دون غيره، مع أن الممكن ليس له من نفسه شيء أصلا، لا طبيعة ولا غيرها؟ بل الموجب هو الفاعل دون الطبيعة، وليس له حقيقة في الخارج مباينة للموجود في الخارج، بل الباريء هو المبدع للحقائق كلها.

ومن قال «إن للممكن ماهية مغايرةً في الخارج للأعيان الموجودة في الخارج» أو قال «إنه شيء ثابت في القدم» فلا يمكنه أن يقول: إن تلك المعدومات أوجبت قدرة الفاعل على بعضها دون بعض، مع أنه كلها ممكنة، إلا لأمر آخر، مثل أن يقال: ما يمكن غير هذا، وهذا هو الأصلح، أو الأكمل والأفضل وبهذا تظهر حجة الله تعالى في قوله ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بعضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ، إنّ في ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1] فإنه دل

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٤.

بهذا على تفضيله بعضَ المخلوقات على بعض، مع استوائها فيما تساوت فيه من الأسباب، كما قال في الآية الأخرى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً، فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا، وَمِنَ الجِبَالِ جُدَدٌ بِيْضٌ وحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا، وَغَرَابِيبُ سُود، وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ، إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾[1].

فإذا قال القائل: إنما تفاضلت واختلف لاختلاف القوابل وأسباب أخرى من الهواء والتراب والحَبِّ والنوى.

قيل له: وتلك القوابل والأسباب هي أيضاً من فعله، ليست من فعل غيره، فهو الذي أعدّ القوابل، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له؛ وحينئذ فقد تبين أنه خلق الأمور المختلفة، ومن كل شيء زوجين؛ فبطل أن يكون واحدا بسيطاً لا يصدر عنه إلا واحد لازم له، لا يصدر عنه غيره، ولا يمكنه فعل شيء سواه، فإن فعل المختلفات الحادثات يدل على أنه فاعل بقدرته ومشيئته، ولهذا قال ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾[2].

قال طائفة من السلف: العلماء به، فإن مَنْ جعله غير قادر على إحداث فعل، ولا تغيير شيء من العالم، بل قد لزمه ما لا يمكنه مفارقته: لم يَخْشَه، إنما يخشى الكواكب والأفلاك التي تفعل الآثار الأرضية عنده، أو ما كان نحو ذلك، ولهذا عبدها هؤلاء من دون الله، ولهذا إنما كان دعاؤهم لها وخشيتهم منها، ولهذا تبرأ الخليل من مخافتها لما ناظرهم في عبادة الكواكب والأصنام، وقال ﴿لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[3] قال تعالى ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ، قَالَ: أَتُحَاجُّونِي فِي اللهِ وَقَدْ هَدَانِ ؟ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ، إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً، وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً، أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ؟ وَكَيفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُم وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم باللهِ مَا لم يُنَزِلْ بِهِ عَلَيْكُم سُلطاناً؟ فَأَيُّ الفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِنْ

---

(١) سورة فاطر، الآيتان: ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

كُنْتُمْ تَعْلَـمُونَ؟﴾ (1) وقال تعالى ﴿الذين آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (2) فإن المشركين يخافون المخلوقات من الكواكب وغيرها، وهم قد أشركوا بالله، ولا يخافون الله إذ أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، وإنما يخشاه من عباده العلماء، الذين يعلمون أنه على كل شيء قدير، وأنه بكل شيء عليم، فهؤلاء الدهرية الفلاسفة وأمثالهم لا يخافون الله تعالى.

دعوى تعظيم الفلاسفة للعبادات والأدعية:

فإن قال قائل: فهم يقرّون بالعبادات، ويقولون «ضجيج الأصوات في هياكل العبادات بفنون اللغـات تحلـل مـا عقـدتـه الأفلاك الدائـرات» لا سيما الإسلاميون منهم، فإنهم يعظمون الأدعية والعبادات.

قيل: هم لا يقرون بأن الله نفسه يحدث شيئا بسبب الدعاء أو غيره، وإنما الحوادث كلها عندهم بسبب حركة الفلك، لا بشيء آخر أصلا، وهم إذا قالوا «إن النفوس تقوى بالدعاء والعبادة والتجربة والتصفية، فتؤثر في هَيُولى العالم» كان هذا عندهم بمنزلة تأثير الأكل والشرب في الري والشبع، لا يستلزم ذلك عندهم أمراً يحدث من عند الله تعالى، فإنه لو حدث منه أمر لزم تغيره عندهم، وبطل أصل قولهم، وهم قد يخافون ما يحدث من الحوادث بسبب أعمالهم، لاقتضاء طبيعة الوجود ذلك، كما يقولون: إن أكل المضرات يورث المرض أو الموت، والسبب لكل الحوادث حركة الفلك، وإن كانت الحوادث لا تحدث بمجرد الحركة، بل بالحركة وغيرها: إما لكون الحركة توجب امتزاجا تستعذبه الممتزجات، لما يفيض عليها من العقل الفعال، أو لغير ذلك؛ فهم مطالبون بالموجب لحركة الفلك، وحدوثُ جميع الحوادث، إن كان الموجب لها علة تامة في الأزل لا يتأخر عنها شيء من معلولها امتنع أن تكون حركات الممكنات وما فيها من الحوادث صادرة عن هذه العلة؛ لأن ذلك يقتضي تأخر كثير من

(1) سورة الأنعام، الآية: 79.
(2) سورة الأنعام، الآية: 81.

معلولاتها، مع ما فيها من الاختلاف العظيم المنافي لبساطتها التي يسمونها الوحدة.

وقد بين في غير هذا الموضع أن الواحد البسيط الذي يقدرونه لا حقيقة له في الخارج أصلا.

وإذا قيل «القوابل المفعولة الممكنة المبدعة اختلفت وتأخر استعدادها، مع كون الفاعل لها لم يزل ولا يزال على حال واحدة» كان امتناع هذا ظاهرا، بخلاف ما إذا قيل: إن نفس الفاعل موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة، وله تعالى شؤون وأحوال، كل يوم هو في شأن؛ فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات لتنوع أحوال الفاعل، وأنه يُحدِثُ من أمره ما شاء.

وإذا طلب الفرق بينهما قيل: أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه التي لا يتوقف شيء من أحوالها على أمر مستغن عنها، ولا يحتاج إليه، وإذا كان واجبا بنفسه فما كان من لوازمه كان أيضاً واجبا لا يمكن عدمه، بخلاف الممكن الذي ليس له من نفس وجود.

فإنه إذا قيل: اختلف فعل الفاعل، وتأخر لاختلاف القابل وحدوثه، قيل: فهو أيضاً الفاعل للقابل المختلف الحادث. فكيف تصدر المختلفات الحادثات عن فاعل لا اختلاف في فعله، ولا حدوث لشيء من أفعاله؟.

الأبهري يبطل حجة المعتزلة والأشعرية:

والأبهري قد أبطل حجة المعتزلة والأشعرية ونحوهم على حدوث الأجسام، وأراد أن يعتذر عن الفلاسفة، فقال:

«فصل ـ في ذكر الطرائق التي سلكها الإمام ـ يعني أبا عبد الله الرازي ـ في كتبه لتقرير مذاهب المتكلمين، وكيفية الاعتراض عليها.

أما الطريقة التي سلكها لحدوث العالم فمن وجهين:

أحدهما: أن العالم ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فهو حادث، لأن تأثير المؤثر فيه إما أن يكون حال الوجود، أو حال العدم، أو لا حال الوجود ولا حال العدم. والأول باطل؛ لأن التأثير حال الوجود يكون إيجادا للموجود وتحصيلا للحاصل وهو محال، والثاني محال؛ لأن التأثير حال العدم يكون جمعا بين الوجود والعدم وهو محال؛ فيلزم أن يكون: لا حال الوجود ولا حال العدم، فيكون حال الحدوث، فكل ماله مؤثر فهو حادث.

الثاني: أن الأجسام لو كانت أزلية فإما أن تكون متحركة في الأزل أو ساكنة، والقسمان باطلان: أما الأول فلوجوه:

أحدها: أنه لو كانت متحركة في الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية في شيء واحد؛ لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزل يقتضي عدم المسبوقية بالغير؛ فيلزم الجمع ضرورة.

الثاني: أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت بحال لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإلا لكان الحادث أزليا. هذا خلف.

الثالث: أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له، وهو محال، والموقوف على المحال محال.

الرابع: أنها لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان: إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية، والثانية من الحركة التي وقعت من الأمس إلي غير النهاية، فالجملة الثانية، إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها كان الزائد مثل الناقص، وإن لم يصدق كانت متناهية، فالجملة الأولى أيضاً متناهية، وقد فرضت غير متناهية، هذا خلف.

وأما الثاني فلأنها لو كانت ساكنة في الأزل امتنع عليها الحركة؛ لأن المؤثر في السكون إما أن يكون أزلياً أو حادثاً؛ لا جائز أن يكون حادثاً، وإلا لكان السكون حادثا، وقد فرض أزلياً، هذا خلف؛ فتعين أن يكون أزلياً؛ فيلزم من

دوامه دوام السكون، فتمتنع الحركة على الأجسام، وأنها ممكنة عليها، لأن الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة، فإن كانت بسيطة فيصح على أحد جوانبها ما يصح على الآخر، فيصح أن يصير يمينها يساراً ويسارها يميناً، فيصح عليها الحركة، وإن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط، فكانت بسائطها قابلة للاجتماع والافتراق، وكانت قابلة للحركة، هذا خلف.

قال الأبهري: الاعتراض «قوله بأن التأثير في الممكن إما أن يكون حالة الوجود، أو حالة العدم، أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم» قلنا: لم لا يجوز أن يكون حال الوجود؟.

وقوله «التأثير حال الوجود إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل».

قلنا: لا نسلم، وإنما يكون كذلك أن لو أعطي الفاعل وجودا ثانياً، وليس كذلك، فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر. وجاز أن يكون الأثر موجوداً دائماً لوجود المؤثر، والذي يدل على حصول التأثير حالة الوجود أنه لو لم يكن كذلك لكان التأثير حالة العدم، لاستحالة الواسطة بين الوجود والعدم، والثاني كاذب؛ لأن التأثير حالة العدم يقتضي الجمع بين الوجود والعدم، وهو محال.

قال: أما قوله «الأجسام لو كانت أزلية: فإما أن تكون متحركة أو ساكنة في الأزل».

قلنا: لم لا يجوز أن تكون متحركة؟.

قوله «يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في شيء واحد».

قلنا: لا نسلم، وهذا لأن المسبوق بالغير هو الحركة، وغير المسبوق بالغير هو الجسم.

فإن قال «إذا كانت الحركة أزلية كانت الحركة من حيث هي هي غير

مسبوقة بالغير، لكن الحركة من حيث هي هي مسبوقة بغير، لأنها تغير وانتقال، فتقتضي المسبوقية بالغير، فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في الحركة».

قلنا: إذا ادعيتم ذلك فنقول: لا نسلم أن الجسم لو كان أزلياً لكانت الحركة من حيث هي هي حركة أزلية، ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزلياً، ويصدق عليه أنه متحرك دائماً بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة؟ ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوقة بالغير.

قلت: هذا مضمونه ما نبه عليه في غير هذ الموضع: أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال.

وأما قوله «لو كانت الأجسام متحركة لكانت لا تخلو عن الحوادث».

قلنا: نعم، ولكن لم قلتم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؟.

قوله« لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزلياً».

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان شيء من الحركات بعينها لازما للجسم، وليس كذلك، بل قبل كل حركة حركة، لا إلى أول [إلى ما لا نهاية].

قلت: هذا من نمط الذي قبله، فإن الأزلي اللازم هو نوع الحادث، لا عين الحادث.

قوله «لو كانت حادثة في الأزل لكان الحادث اليومي موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له».

قلنا: لا نسلم، بل يكون الحادث اليومي مسبوقا بحوادث لا أول لها، ولم قلتم: إن ذلك غير جائز؟.

قلت: مضمونه أن يكون موقوفا على انقضاء ما لا ابتداء له، ولا أول له،

وهو لا نهاية له من الطرف الأول، لكن له نهاية من الطرف الآخر.

قوله «لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان، إحداهما: من الحركة اليومية، والثانية: من الحكرة التي وقعت في الأمس».

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود.

قلت: هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين، ولكن يقال التطبيق في الخارج لا يكون إلا بين موجودين، ولكن يمكن تقدير التطبيق بين معدومين لا سيما إذا كان قد دخلا جميعاً في الوجود، فالمطبق بينهما إما أن يكونا مقدرين في الأذهان لا يوجدان في الأعيان بحال كالأعداد المجردة عن المعدودات، أو معدومين منتظرين كالمستقبلات، أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة، أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة.

ويجاب عن هذا بجواب ثان، وهو : أن الجملتين اللتين طبقت إحداهما على الأخري مع التفاوت في أحد الطرفين وعدم التناهي في الآخر، هما متفاضلتان في الطرف الواحد، وتنطبق إحداهما على الأخرى في الطرف الآخر، فلا يصدق ثبوت مطابقة إحداهما للأخرى مطلقاً، ولا نفي المطابقة مطلقاً، بل يصدق ثبوت الانطباق من أحد الطرفين وانتفاؤه من الآخر، وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص، ولا يكونان متناهيين.

وإذا قال القائل «نحن نطبق بينهما من الطرف الذي يلينا، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها، والشيء مع عدم غيره كهو مع وجوده، وإن تفاضلا لزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه متفاضلاً».

قيل: التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلها ممتنع، وفرض الممتنع قد يلزمه حكم ممتنع؛ فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية في اليوم كان هذا التطبيق ممتنعاً؛ فإنه يمتنع أن يطابق هذا

وهذا، فإن الجملتين متفاضلتان، ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزم للمعادلة والاستواء.

وإذا قال القائل «أنا أقدر المطابقة في الذهن وإن كانت ممتنعة في الخارج».

قيل له: فقد قدرت في الذهن شيئين مع جعلك أحدهما أزيد من الآخر من الطرف الواحد، ومساويا له من الطرف الآخر. ومعلوم أنك إذا قدرت هذا لم يكن تفاضلهما ممتنعاً، بل كان الواجب هو التفاضل. ودليلك مبني على تقدير التطبيق؛ فيلزم التفاضل فيما لا يتناهى، وكل من المقدمتين باطل، فإن قدرت تطبيقها صحيحاً عدلياً فهو باطل، وإن قدرته وإن كان ممتنعاً لم يكن التفاضل في ذاك ممتنعا، فدعواك أن التفاضل ممتنع فيما قدرته متفاضلا ممنوع، بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل من جهة التفاضل، ولا يستلزم التفاضل من الجهة الأخرى.

قال الأبهري: وإن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة في الأزل ولكن لم لا يجوز أن تكون ساكنة؟

قوله «بأن المؤثر في السكون إما أن يكون حادثاً أو أزلياً».

قلنا: فلم قلتم بأنه لو كان أوليا للزم دوام السكون؟ ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفا على شرط عدمي أزلي؟ والعدمي الأزلي جائز الزوال، فإذا زال الشرط زال السكون.

قلت: لقائل أن يقول: العرض الأزلي إنما يزول بسبب حادث، والقول فيه كالقول في غيره، بل لا يزول إلا بسبب حادث، فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون، وهو يقول: المقتضي لزوال السكون كالمقتضي لحدوث العالم وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول، لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم.

فيقال: إن كان الجسم أزلياً وأمكن حدوث الحركة فيه كان المقتضي لحركته

مجوزاً لحدوث العالم، لكن هذا يبطل حجة الفلاسفة، ولا يصحح حجية أن الجسم الأزلي يمتنع تحريكه فيما بعد.

وأيضا فإن ههنا بحثاً آخر، وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتي مضاد للحركة أو هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك؟ وفيه قولان معروفان، فإذا كان عدميا لم يفتقر إلى سبب.

قال: وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلا بالاختيار فمن وجهين:

أحدهما: أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم، فيلزم إما قدم العالم، وإما حدوث الباري تعالى.

الثاني: أنه لو كان موجباً بالذات لما حصل تغير في العالم، لأنه يلزم من دوامه دوام معلوله، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله، وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات.

نهاية ما احتج به الأبهري على المعتزلة والأشعرية:

قال الأبهري «الاعتراض: أما الوجه الأول فلا نسلم أن القدم منتف، وأما الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها، وأما الثاني فلا نسلم أنه كان موجبا بالذات للزم دوام معلولاته، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام، وهذا لأن من جملة معلولاته الحركة، وهي غير قابلة للبقاء».

ولقائل أن يقول: اعتراض الأبهري هنا ضعيف.

أما الأول فيقال: هب أن ما ذكره على انتفاء القديم ضعيف، لكن لا يلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول، وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على القدم، وإذا كان القول بالموجب بالذات يستلزم قدم العالم، ولا دليل لهم عليه، كان قولهم أيضاً لا دليل عليه.

ما ذكره الأبهري في الاحتجاج:

والأبهري قد ذكر في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم، ولكن إن كان قصده بيان فساد ما ذكره الرازي فالرازي ذكر وجهين، وهب أن الأول ضعيف، لكن الثاني قوي، وهو قوله « لو كان موجبا بالذات ما حصل تغير في العالم ».

وتحرير ذلك أن يقال: الموجب بالذات يراد به العلة التامة التي تستلزم معلولها، ولو كانت شاعرة به، ويراد به ما يفعل بغير إرادة ولا شعور، وإن كان فعله متراخيا. ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثاني، وإنما قصد إفساد القسم الأول.

فيقال: إذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازما لها، ومعلول معلولها لازما، فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوازمها، فلا يكون هناك شيء محدث، فلا يحصل في العالم تغير.

وأما قول المعترض « إنما يلزم أن لو كانت جميع معلولاته قابلة للقدم، والحركة لا تقبله ».

فيقال: هذا الاعتراض باطل لوجوه:

أحدها: أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التي تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل البقاء وهو الحركة والحوادث تحدث بسببه جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث يقوم بها، وتكون كل الأمور المباينة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث كما قد ذكره الأبهري نفسه في الإرادات المتعاقبة، وقال: يجوز أن يكون للباري إرادات حادثة، وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى، ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم، فيلزم حدوثه، وإذا كان هذا جائزاً امتنع أن يكون موجباً بذاته بمعنى أنه يستلزم موجباته، بل يجوز مع هذا أن يتأخر عنه موجباته؛ وعلى هذا فلا يكون العالم قديماً، وليس هذا هو الموجب بذاته في الاصطلاح الذي تكلم به الرازي، وأراد به إفساد قول

الفلاسفة الدهرية، فإن الموجب بذاته في هذا الاصطلاح الذي بينه وبينهم هو العلة التامة التي تستلزم معلولها.

الوجه الثاني ـ أن يقال: إن أردتم بالموجب بالذات مايستلزم معلوله؛ فالتغيرات التي في العالم تبطل كونه موجباً بهذا الاعتبار، وإن أردتم بالموجب بالذات ما قد تكون مفعولاته أمراً لا يلزمه، بل يحدث شيئاً بعد شيء، فحينئذ إذا وافقكم المنازعون على تسميته موجبا بالذات لم يكن في ذلك ما ينافي أن تكون مفعولاته تحدث شيئاً بعد شيء، ولا يمتنع أن تكون هذه الأفلاك من جملة الحوادث المتأخرة، فبطل قولكم.

الوجه الثالث: ذلك المعلول الذي لا يقبل الدوام كحركة الفلك: هل الباري موجب له بذاته بوسط أو بغير وسط، أو إيجابه له موقوف على حادث آخر؟

فإن قيل بالأول، لزم قدم الحركات المتعاقبة، وأن تكون قابلة للدوام، وهو ممتنع.

وإن قيل بالثاني، قيل: فإيجابه لما تأخر من هذه الحركة إما أن يكون موقوفاً على شرط أو لا يكون، فإن لم يكن موقوفاً على شرط لزم تقدمه لتقدم الموجب الذي لا يقف تأثيره على شرط، وهو ممتنع.

وإن قيل: بل إيجابه للجزء الثاني مشروط بحدوث الجزء الأول وهلم جراً: كان معناه أن إيجابه لكل جزء مشروط بوجود جزء آخر قبله، وهو ليس علة تامة لشيء من تلك الأجزاء، فيجب أن لا يحصل شيء منها، لأن تلك الأجزاء متعاقبة أزلا وأبداً، وما من وقت يفرض إلا وهو مشابه من الأوقات، فليس هو في شيء من الأوقات علة تامة لشيء من الحوادث؛ فيكون إحداثه لكل حادث مشروطاً بحادث لم يحدثه، والقول في ذلك الحادث الذي هو شرط كالقول في الحادث الذي هو مشروط، فإذا لم يكن محدثاً للأول فلا يكون محدثاً للثاني، فلا يكون محدثاً لشيء من الحوادث على قولهم «هو علة تامة» وهو المطلوب، فإنه لو قال «لو كان موجباً بذاته لما حصل في العالم شيء من التغيير»

وهذا يهدم قولهم؛ فإنهم بين أمرين: إما أن يقولوا ليس بعلة تامة لمعلولاته، أو يقولوا: معلولاته مقارنة له، فأما جمعهم بين كونه علة تامة في الأزل وبين كون المعلول يوجد شيئاً فشيئاً، فَجَمْعٌ بين الضدين.

فإن العلة التامة: هي التي تستلزم معلولها لا يتأخر عنها معلولها، ولا يقف اقتضاؤها على غيرها، وهم يقولون: إنه في كل وقت ليس علة تامة لما يحدثه فيه، بل فعله مشروط بأمر متقدم، وليس هو علة تامة لذلك الشرط المتقدم، فلا يكون علة تامة لا للمتقدم من الحوادث ولا للمتأخر؛ فلا بد للحوادث من مقتضٍ آخر.

وهذا لا يرد على من يقول «أحدث الحوادث بإرادات متعاقبة أو أفعال متعاقبة» فإنه لا يقول: هو موجب بنفسه للممكنات، ولا يقول: هو في الأزل علة تامة لها، بل يقول: ليس بعلة أصلا لشيء من مخلوقاته، بل فعلها بمشيئته وقدرته، إذ الفعل الثاني منه مشروط بالأول، لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة، وليس هو موجباً بذاته لشيء من تلك الأفعال، ولا للمفعولات بها، ولا يلزم من ذلك لا قدمُ شيء من الأفعال بعينه، ولا قدمُ شيء من المفعولات بعينه لا فلك ولا غيره، والحوادث جميعُها التي في العالم والتغيرات يحدثها شيئاً بعد شيء، بأفعاله الحادثة شيئاً بعد شيء؛ فكل يوم هو في شأن، بخلاف ما إذا قالوا «هو علة تامة مستلزمة لمعلولها» وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئاً فشيئاً، فإن هذا جمع بين المتنافيين، بمنزلة من قال: معلوله مقارن له، معلوله ليس مقارنا له.

وإذا قالوا: هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية، وليس موجباً بنفسه للحوادث المتجددة، بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث.

قيل: هذا حقيقة قولكم، وحينئذ فلا يكون نفسه موجباً لشيء من الحوادث، لا الأوّل ولا الثاني، لا بوسط ولا بغير وسط، وهو المطلوب، فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين النقيضين.

ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجباً للعالم بذاته، لأنهم يقولون: إن العالم لا قيام له بدون الحركة، وإنها صورته التي لولا هي لبطل، فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعاً، وإيجابه للحركة في الأزل ممتنعاً: لم يكن موجباً لا للعالم ولا لحركة؛ فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطه، وإبداع شرطه ممتنع على أصلهم، فإذن إبداعه ممتنع، وهذا لأنهم جعلوا الباري ليس له فعل يقوم بذاته أصلا، ولا يتجدد منه شيء، ولا فيه شيء أصلا، وعندهم أن ما كان كذلك لا يحدث عنه شيء أصلا.

ثم قالوا: الحوادث كلها صادرة عنه، لأن الحركة لم تزل ولا تزال صادرة عنه، وكيف تصدر حركات لم تزل ولا تزال في أمور ممكنة عن شيء لا يحدث عنه ولا فيه شيء عن أصلهم؟.

رأي قدماء الفلاسفة:

ومما يوضح هذا أن قدماء هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه كانوا يقولون: إن الأول محرك للعالم حركة الشوق، كتحريك المحبوب لمحبه، والإمام المقتدَي به للمؤتم المقتدي به، وبهذا أثبتوه، وجعلوه علة للعالم، حيث قالوا: إن الفلك لا يقوم إلا بالحركة الإرادية، والحركة الإرادية لا تتم إلا بالمراد المحبوب الذي يحرك المريد حركة اشتياق، فالباري عندهم علة بهذا الاعتبار، وهو بهذا الاعتبار لم يبدع الأفلاك ولا حركاتها، لكن هو شرط في حصول حركتها، وعلى هذا القول فقد يقال: العالم قديم واجب بنفسه، بل هم يصرحون بذلك، والأول الذي هو المحبوب واجب قديم بنفسه، كما يقول آخرون منهم، بل العالم واجب قديم بنفسه، وليس هناك علة محبوبة محركة له بالشوق خارجة عن العالم، وإذا كان كذلك كانت الحركات حادثة في واجب بنفسه، وإذا لزمهم كون الواجب بنفسه محلا للحوادث والحركات، لم يكن معهم ما يبطلون به كون الأول كذلك؛ وحينئذ فلا يكون لهم حجة على كونه موجبا بالذات، وهم يعترفون بذلك، وإنما نفوا عن الأول ذلك لكونه ليس جسما عند أرسطو

وأتباعه، ولا دليل لهم على ذلك إلا كون الجسم لا يمكن أن يكون فيه حركة غير متناهية، بناء على أن الجسم متناه، فيمتنع أن يتحرك حركة غير متناهية.

هذه الحجة عمدتهم، وهي مَغْلطية من أفسد الحجج، فإنه فرق بين ما لا يتناهى في الزمان، بل يحدث شيئاً بعد شيء، وبين ما لا يتناهى في المقدار، والنزاع إنما هو في حركة الجسم دائماً حركة لا تتناهى، ليس هو في كونه في نفسه ذا قُدَر لا تتناهى، فأين هذا من هذا؟ وهذا مبسوط في موضع آخر.

ويقال لهم: حدوث الحوادث عن فاعل لا يحدث فيه شيء: إما أن يكون ممكناً، وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان ممكناً أمكن حدوث الحوادث جميعها عن الأول بدون حدوث شيء كما يقوله من يقوله من أهل الكلام وغيرهم من المعتزلة والكلابية وغيرهم، وإن كان ممتنعاً بطل قولهم بحدوث الحوادث الدائمة عنه مع أنه لم يحدث فيه شيء، وهذا أفسد.

وإذا قالوا: أولئك خصصوا بعض الأوقات بالحدوث بدون سبب حادث من الفاعل.

قيل: وأنتم جعلتم جميع الحوادث تحصل بدون سبب حادث من الفاعل،.
وإذا قلتم لهم: كيف يحدث بعد ان لم يكن محدثاً بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة؟

قالوا لكم: فكيف تحدث الحوادث دائماً بدون حدوث قصد ولا علم ولا قدرة؟ بل بدون وجود ذلك، وأنتم تقولون: يحدث للفلك تصورات وإرادات، وهي سبب الحركات المتعاقبة، فما السبب الموجب لحدوث تلك الحوادث، ولم يحدث شيء أصلا يوجب حدوثها؟.

ولو قال قائل: الإنسان دائماً يتجدد له تصورات وإرادات وحركات بدون سبب حادث، ولا يحدثها محدث أصلا، ألم يكن ذلك ممتنعاً؟.
فإن قيل: بإحداثه للأول استعان على إحداث الثاني.
قيل: فما الموجب لإحداثه الأول، وهو لم يزل في إحداث إذا قدر أزلياً لم

يكن هناك أول، بل لم يزل في إحداث.

فإن قيل: تلك الحوادث التي للإنسان صدرت عن العقل الفعال بدون سبب حادث.

قيل: فالعقل الفعال دائم الفيض عندهم، فلم خَصَّ هذه التصورات والإرادات والحركات بوقت دون وقت؟

قالوا: لعدم استعداد القوابل، فإذا استعدّ الإنسان للفيض أفاض عليه واهب الصور.

فإذا قيل لهم: فما الموجب لحدوث الاستعداد؟

قالوا: ما يحدث من الحركات الفلكية والامتزاجات العنصرية، فلا يجعلون العقل الفعال هو الموجب لما يحدث من الاستعداد، بل يحيلون ذلك على تحريكات خارجة عنه وعن إفاضته.

فإن قالوا مثل هذا في الأول لزم ان يكون المحدث لشروط الفَيْض غيره، وشبهوه بالعقل في كونه لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض، لكن الفعال تحدث عنه الأشياء شيئاً بعد شيء عندهم، أما الأول فلا يحدث عنه شيء، بل معلوله لازم له، فهو أنقص رتبة في الإحداث عندهم من الفعال.

وإن قالوا: بل هو المحدث للشروط شيئاً فشيئاً.

قيل: أنتم قلتم في الفعال «إنه دائم الفيض، لا يخص من تلقاء نفسه وقتاً دون وقت بفيض» فالأول إذا خص وقتا دون وقت من تلقاء نفسه بشيء ما لم يكن فياضاً بل كان الفياض أجود منه، وإن كان التخصيص من غير تلقاء نفسه كان ذلك لمشارك له في الفعل، كما في الفياض.

فهم بين أمرين: إما أن يجعلوه عاجزا عن الانفراد بالإحداث كالفعال، بل أدنى منه، وإما أن يجعلوه بخيلا لا فياضاً، فيكون الفعال أجود منه.

وأيضاً فإذا قالوا: إنه علة تامة وموجب تام لمعلوله وموجبه، وفاعل تام في

الأزل لمفعوله، فجعلوا ما سواه معلوله ومفعوله وموجبه، وإن كان بعض ذلك بوسط، كان هذا ممتنعا في صرائح العقول، فإن الموجب التام والعلة التامة والتكوين التام إما أن يقول القائل: يجوز تراخي المكون عنه، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام، وإما أن يقول:، هو مستلزم له.

فإن قيل بالأول امكن تراخي المفعولات كلها، وبطل قولهم بوجوب قدم شيء من العالم، بل يمتنع قدم شيء من العالم لامتناع مقارنة الكونة للمكوّن.

وإن قيل بالثاني فلا يخلو: إما أن يقال: يجب اقتران مفعوله به في الزمان، بحيث يكون معه لا يكون عقب تكوينه، وإما أن يقال: بل كون الكائن إنما يكون عقب تكوين المكوّن.

فإن قالوا بالأول كما يدعونه لزمهم ان لا يحدث في العالم شيء، وهو خلاف الحس والمشاهدة.

وإن قالوا بالثاني لزم ان يكون كل معلول له مسبوقا بغيره سبقا زمانيا، فلا يكون شيء من العالم قديماً أزليا معه، وهو المطلوب.

وإذا كان اقتران المفعول بفاعله في الزمان ممتنعاً على تقدير دعوى استلزامه له، فاقترانه به على تقدير عدم وجوب الاستلزام أولى.

فتبين انه يمتنع قدم شيء من العالم على كل تقدير، وهذا بَيِّن لمن تصوّره تصوّراً تامـاً.

وقوع اللبس والضلال من جهة الجهمية والمعتزلة:

ولكن وقع اللَّبْسُ والضلال في هذا الباب من جهة أن الجهمية والمعتزلة، ومَنْ وافقهم من أهل الكلام، لما ادعوا ما يمتنع في صريح العقل عند هؤلاء ـ من كون المؤثر التام يتأخر عنه أثره والحوادث تحدث بدون سبب حادث ـ فرَّ هؤلاء إلى أن جعلوا المؤثر يقترن به أثره، ولا يحدث حادث إلا بسبب حادث، ولم يحققوا واحدا من الأمرين، بل كان قولهم أشد فسادا وتناقضا من قول

أولئك المتكلمين، فإن كون المؤثر يستلزم أثره يراد به شيئان:

أحدهما: ان يكون الأثر المكوّن المفعول المصنوع مقارنا للمؤثر ولتأثيره في الزمن، بحيث لا يتأخر عنه تأخراً زمانيا بوجه من الوجوه، وهذا مما يعرف جمهورُ العقلاء بصريح العقل انه باطل في كل شيء، فليس معهم في العالم مؤثر تام يكون زمنه زمن أثره، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير، بل إنما يعقل التأثير ان يكون الأثر عقب المؤثر، وإن كان متصلا به كأجزاء الزمان والحركة الحادثة شيئاً بعد شيء، وإن كان ذلك متصلا. أما كون الجزء الثاني من الزمان والحركة مقارناً للجزء الأول في الزمن فهذا مما يعلم فساده بصريح العقل. وهذا معلوم في جميع المؤثرات الطبيعية والإرادية، وما صار مؤثرا بالشرع وغير الشرع.

فإذا قال الرجل لامرأته: انت طالق، ولعبده: أنت حر، فالطلاق والعتاق لا يقع مع التكلم بالعتق والإعتاق، وإنما يقع عقب ذلك.

وإذا قال « إذا طلقت فلانة ففلانة طالق » لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق الأولى، لا مع تطليق الأولى في الزمان، وهذا الذي عليه عامة العلماء قديماً وحديثاً، ولكن شِرْذمَة من المتأخرين الذين استزلّ هؤلاء عقولهم ظنوا ان الطلاق يكون مع التكلم في الزمان، وهذا غلط عند عامة العلماء.

وكذلك إذا قال « إذا مت فأنت حر » فالمدبر يعتق عقب موت سيده، لا مع موت سيده.

وهكذا في الأمور الحسية، إذا قال « كسرت الإناء فانكسر » و « قطعت الحبل فانقطع » فانكسار المنفعل وانقطاعه يحصل عقب كسر الكاسر وقطع القاطع، ولهذا إذا لم يكن المحل قابلا قيل « قطعته فلم ينقطع، وكسرته فلم ينكسر » كما يقال: علمته فلم يتعلم، ولفظ « التعليم، والقطع، والكسر » ونحو ذلك يراد به الفعل التام الذي يستلزم أثره، فهذا كالعلة التامة التي تستلزم معلولها لا تقبل التخصيص، ويراد به المقتضى الموجب المتوقف اقتضاؤه على

شروط، فهذا قد يتخلف عنه موجبه.

ومن هذا الباب قوله تعالى ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ وقوله ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا﴾ (١) وقوله ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾ (٣) فالمراد به الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء، وهو المطلوب في قوله ﴿إهْدِنا الصِّراطَ المُسْتَقيم﴾ وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذَر وحذره مما أنذر به من العذاب، وهذا بخلاف قوله ﴿وأمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى﴾ (٤) فالمراد به البيان والإرشاد المقتضي للاهتداء، وإن كان موقوفاً على شروط وله موانع.

ما يراد بالقول عن الإله إنه موجب بذاته أو علة:

وهكذا إذا قيل: هو موجب بذاته، أو علة، ونحو ذلك، إن أريد بذلك: أنه موجب ما يوجبه من معقولاته بمشيئته وقدرته في الوقت الذي شاء كونه فيه، فهذا حق، ولا منافاة بين كونه موجباً وفاعلا بالاختيار على هذا التفسير.

وإن أريد به أنه موجب بذات عَريه من الصفات، أو موجب تام لمعلول مقارن له ـ وهذا قول هؤلاء ـ وكل من الأمرين باطل.

فقد قامت الدلائل اليقينية على اتصافه بصفات الإثبات، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارناً للمؤثر وتأثيره في الزمان، ولو كان فاعلا بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية، فكيف في الفاعل بمشيئته وقدرته، فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع ان يكون شيء من مقدوراته قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال.

فمن تصوّر هذه الأمور تصوّراً تاما علم بالاضطرار انه يمتنع ان يكون في العالم شيء قديم، وهو المطلوب.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢.
(٢) سورة النازعات، الآية ٤٥.
(٣) سورة يس، الآية: ١١.
(٤) سورة فصلت، الآية: ١٧.

فإن قال قائل: المنازعون لنا الذين يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء، أو لم يزل فاعلا إذا شاء، أو لم تزل الإرادات والكلمات تقوم بذاته شيئاً بعد شيء، ونحو ذلك، هم يقولون بحدوث الحوادث في ذاته شيئاً بعد شيء، فنحن نقول بحدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئاً بعد شيء، إما حدوث تصوُّرات وإرادات في النفس الفلكية، وإما حصول حركات الفلك المتعاقبة، فلم كان قولنا ممتنعاً وقولهم ممكناً؟.

قيل لهم: أنتم قلتم: إنه مؤثر تام، او علة تامة في الأزل، فلزمكم ان لا يتأخر عنه شيء من آثاره، سواء كانت صادرة بوسط او بغير وسط، فإذا قلتم: صدر عنه عقل ـ مثلا ـ والعقل أوجب نفساً فلكية وفلكاً، أو ما قلتم. قيل لكم: المعلول الأول إن كان تاما من كل وجه لا يمكن أن يحدث فيه شيء، فهو أزلي كان معلوله العقل معه أزلياً، فإن العقل حينئذ يكون علة تامة في الأزل فيلزم ان يكون معلوله معه أزلياً، وهكذا معلول المعلول، وهلم جرًّا.

وإذا قلتم: الحركة لا تقبل البقاء.

قيل لكم: فيمتنع ان يكون لها موجب تام في الأزل، بل يكون الموجب لها غير تام في الأزل، بل صار موجباً بعد ان لم يكن موجباً، وحدوث كونه موجباً يمتنع ان يتوقف على أثر غيره، إذ ليس هناك موجب غيره. ويمتنع أن يحدث تمام إيجابه منه، لأنه علة تامة يجب اقتران معلولها بها في الأزل، فذلك التمام: إن كان قديماً لزم كون معلول المعلول قديماً، وهلم جراً، وإن كان حادثاً حدث عن العلة التامة الأزلية حادث بدون سبب حادث، وهذا ينقض قولهم بامتناع حادث بلا سبب، فأنتم بين أمرين، أيهما قلتموه بطل قولكم: إن قلتم «إنه علة تامة في الأزل» لزم أن لا يتأخر عنه معلوله. وإن قلتم «ليس بعلة تامة» لزم ان يحدث تمام كونه علة بدون سبب حادث، فيلزمكم جواز حدوث الحوادث بلا سبب. وأيُّها كان بطل قولكم، فإنه إذا بطل كونه علة تامة في الأزل امتنع قدم شيء من العالم؛ وإن جاز حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت حجتكم، وجاز حدوث كل ما سواه.

وإذا قلتم «هو علة تامة للفلك دون حركاته» قيل لكم: هو علة للفلك ولحركاته المتعاقبة شيئاً بعد شيء، فهل كانت علة تامة لهذه الحركات في الأزل، ام حدث تمام كونه علة لها شيئاً بعد شيء؟.

فإن قلتم «هو علة تامة في الأزل» لزمكم إما مقارنتها كلها له في الأزل، وإما تخلف المعلول عن علته التامة، وكلاهما يبطل قولكم.

وإن قلتم «حدث تمام كونه علة لحركة حركة منها» قيل لكم: فحدوث التمام قد حدث عندكم بدون سبب حادث، وذلك يستلزم حدوث الحوادث بلا سبب، وهذا امر بين لمن تصوّره تصوُّراً تاماً، ليس لهم حيلة في دفعه.

وأما الذين يقولون «إنه لم يزل متكلماً إذا شاء، او فاعلا بمشيئته، وإنه يقوم به إرادات أو كلمات متعاقبة شيئاً بعد شيء» فهؤلاء لا يجعلونه في الأزل قط علة تامة، ولا موجباً تاماً، ولا يقولون: إن فاعلية شيء من المفعولات يتم في الأزل، بل عندهم كون الشيء مفعولا ومصنوعا مع كونه أزلياً جَمْعٌ بين النقيضين، وإذا امتنع كونُ المفعول الذي هو الأثر المكون أزلياً امتنع كون تأثيره وتكوينه المستلزم له قديما أزلياً، فامتنع ان يكون علة تامة في الأزل لشيء من الأشياء، ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئاً بعد شيء، وكلما تم فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] فكلما كوَّنَ الشيء كوَّنه فحصل المكون عقب تكوينه، وهكذا الأمر دائماً، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجوداً في الأزل، بل إنما تم تخليقه وتكوينه بعدئذ، وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكون المخلوق عقب التكوين والتخليق، لا مع ذلك في الزمان. فأين هذا القول من قولكم؟!

---

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

دلالة السمع على افعال الله:

ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى الذي به تنقطع الفلاسفة الدهرية، ويتبين به مطابقة العقل للشرع.

ولا ريب ان دلالة ظاهر السمع ليس فيها نزاع؛ لكن الذين يخالفون دلالته يَدَّعون انها دلالة ظاهرة لا قاطعة، والدلالة العقلية القاطعة خالفتها، فأصل الدلالة متفق عليه، فنقول:

وصف الله نفسه بالأفعال المتعدية واللازمة:

معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السماء، والإستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك. بل والخلق، والإحياء، والإماتة؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، والأفعال المتعدية كالخلق، والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعديا إلى مفعول أو لم يكن. والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصراً عليه او متعدياً إلى غيره. والفعلُ المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بد من الفاعل. وهذا معلوم سمعاً وعقلا.

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متفقون على أن الإنسان إذا قال «قام فلان وقعد» أو قال «أكل فلان الطعام وشرب الشراب» فإنه لا بد ان يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كِلتَا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية

المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به، ونفى ان يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها، ووافقه على ذلك امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم مَعَنا فعلٌ وفاعل ففي الجملة المتعدية معَنا أيضاً فعلٌ وفاعل وزيادة مفعول به.

ولو قال قائل: الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل، [كما في الجملة الأولى بل الفعل الذي هو «أكل» و «شرب» ينصب المفعول به من غير تعلق بالفاعل] أولاً، لكان كلامه معلوم الفساد، بل يقال: هذا الفعل تعلق بالفاعل أولا، كتعلق «قام وقعد» ثم تعدّى إلى المفعول، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدي، وهذا واضح لا يتنازع فيه اثنان من أهل اللسان.

فقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَ السَمَواتِ والأَرْضَ في سِتَّةِ أيَّامٍ ثُمَّ آسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾ [1] تضمن فعلين: أوَّلها متعدّ إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدى، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى «ثم استوى» - فعلا متعلقاً بالفاعل، فقوله «خلق» كذلك بلا نزاع بين أهل العربية.

ولو قال قائل «خلق» لم يتعلق بالفاعل، بل نصب المفعول به ابتداء، كان جاهلا، بل في «خَلَقَ» ضمير يعود الى الفاعل كما في «استوى».

دلالة العقل على ثبوت الوصف بهذه الأفعال:

وأما من جهة العقل: فَمنْ جَوَّزَ أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له، كالمجيء والاستواء، ونحو ذلك، لم يمكنه ان يمنع قيامَ فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبَعْث والإماتة والإحياء، كما أن من جوَّز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة لم يمكنه ان يمنع قيام الصفات المتعلقة بالغير، كالعلم والقدرة والسمع والبصر، ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات احد الضربين دون الآخر،

(١) سورة الحديد، الآية: ٤.

بل قد يثبت الأفعال المتعدية القائمة به كالتخليق مَنْ يُنازع في الأفعال اللازمة، كالمجيء والإتيان. وأما العكس فما علمت به قائلا.

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعاً لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حي قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما يشاء، فعال لما يشاء. وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث، ونقلوه عن السلف والأئمة، وهو قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة.

وعلى هذا فيزول الإشكال ويكون إثبات خلق السموات والأرض إنما يتم بما جاء به الشرع، ولا يمكن القول بحدوث العالم على أصل نُفاة الأفعال الذين يزعمون ان العقل قد دل على نفيها، ويقدّمون هذا الذي هو عندهم دليل عقلي على ما جاءت به الكتب والسنة، والعقلُ عند التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع؛ فإنه إذا تبين ان القول بنفيها يمتنع معه القولُ بحدوث شيء من الحوادث، لا العالم ولا غيره، والحوادث مشهودة، كان العقل قد دل على صحة ما جاء به الشرع في ذلك، والله سبحانه موصوف بصفات الكمال، منزه عن النقائص، وكل كمال وُصِفَ به المخلوق من غير استلزامه لنقص فالخالقُ أحقُّ به، وكل نقص نزه عنه المخلوق فالخالق أحق بأن ينزه عنه، والفعل صفة كمال لا صفة نقص، كالكلام والقدرةِ، وعدم الفعل صفة نقص، كعدم الكلام وعدم القدرة، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع، وهو المطلوب.

رأي أهل السنة والجهمية والكلابية في الصفات والأفعال:

وكان الناس قبل أبي محمد بن كُلاَّب صنفين، فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها، والجهمية من

أبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري وغيرهما، وأما الحارث المحاسبي فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب، ولهذا امر أحمد بهجره، وكان احمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه، ثم قيل عن الحارث: إنه رجع عن قوله.

رأي الحارث المحاسبي وترجيحه للكلابية:

وقد ذكر الحارث في كتاب فهم القرآن عن أهل السنة في هذه المسألة قولين، ورجح قول ابن كلاب، وذكر ذلك في قول الله تعالى ﴿وقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عملَكُم ورَسُولُه والـمُؤْمِنُونَ﴾ [1] وأمثال ذلك، وأئمة السنة والحديث على إثبات النوعين، وهو الذي ذكره عنهم مَنْ نقل مذهبهم، كحرب الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين، وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنة، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور. وقال عثمان بن سعيد وغيره: إن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نُفَاة الصفات، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم.

وطائفة أخرى من السلف كنعيم بن حماد الخزاعي والبخاري صاحب الصحيح وأبي بكر بن خزيمة، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله: يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويسمون ذلك فعلا ونحوه، لكن يمتنعون عن إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور.

وأصحاب احمد منهم من يوافق هؤلاء، كأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله ابن بطة وأمثالهما، ومنهم من يوافق الأولين، كأبي عبد الله بن حامد وأمثاله، ومنهم طائفة ثالثة - كالتميميين وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم - يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب وأمثالهم.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.

رأي اهل السنة والحديث في الحركة:

ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنّة والحديث كالبخاري وأبي زُرْعة وأبي حاتم ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من العلماء الذي أدركهم الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة، كان المستقر عنده ما تلقاه عن أئمته: من أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة. وكان له أحاب كأبي علي الثقفي وغيره تلقوا طريقة ابن كلاب، فقام بعض المعتزلة وألقى إلى ابن خزيمة سر قول هؤلاء، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء، ولا تعلق ذلك بمشيئته، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم في ذلك نزاع، حتى أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه، وأمر ولاة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له، وصار الناس حزبين، فالجمهور من أهل السنّة وأهل الحديث معه، ومن وافق ابن كلاب معه، حتى صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حزبين، فالحاكم أبو عبد الله وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو عثمان النيسابوري ويحيى بن عمار السجستاني وأبو عبد الله بـن مَنْدَه وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام الأنصاري وسعيد بن علي الزنجاني وغيرهم معه، وأما أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي وطائفة اخرى فهم مع ابن كلاب.

مسألة حلول الحوادث:

وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة «حلول الحوادث» وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود، ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال، ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنّة بالعبارات المجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب، فإنهم إذا قالوا «إن الله منزّه عن الأعراض» لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر، لأن الناس يفهمون من ذلك انه منزه عن الإستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك، ولكن مقصودهم انه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا

كلام قائم به، ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها هم أعراضاً.

بعض اصطلاحات المعتزلة ومرادهم منها:

وكذلك إذا قالوا « إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات » أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات، ولا تحوزه المصنوعات، وهذا المعنى صحيح، ومقصودهم: أنه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه، وأنه ليس فوق السموات رب، ولا على العرش إله، وأن محمداً لم يُعْرَج به إليه، ولم ينزل منه شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا يتقرب إليه شيء، ولا يتقرب إلى شيء، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره، ونحو ذلك من معاني الجهمية.

وإذا قالوا « إنه ليس بجسم » أوهموا الناس انه ليس من جنس المخلوقات، ولا مثل أبدان الخلق، وهذا المعنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يُرى ولا يتكلم بنفسه، ولا يقوم به صفة، ولا هو مباين للخلق، وأمثال ذلك.

وإذا قالوا « لا تحله الحوادث » أوهموا الناس ان مرادهم انه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وانه لا يقدر على استواء او نزول او إتيان او مجيء، وان المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك.

اين يوافق ابن كلاب المعتزلة وأين يخالفهم؟

وابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم في إثبات الصفات، وكان ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق وعلوه بنفسه فوق المخلوقات، وكان ابن كلاب وأتباعه

يقولون: إن العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل، وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم إلا بالخبر، وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل اخرى، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة، ويثبت الاستواء على العرش، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش، بخلاف أتباع صاحب الإرشاد فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة اصحابه يقولون: إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يُعتمد عليه في أصول الدين، والعقل عاضد له مُعَاون.

فصار هؤلاء يسلكون ما سلكه اهل الكلام من المعتزلة ونحوهم فيقولون: إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف، وإنما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم، ثم ما لم يثبته إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه.

مذهب الأشاعرة فيما جاء به الشرع مطلقاً:

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة، وطمعت الفلاسفة في الطائفتين، بإعراض قلوبهم عما جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة، ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا، والقدح فيما يعارضه، ولم يكونوا يقولون « إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات » ولا يقولون « الأدلة السمعية لا تفيد اليقين » بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم، وذلك لأن الأشعري صرَّح بأن تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفا على دليل الأعراض، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به قد يقول: إن هذا الدليلَ دليلَ الأعراض صحيح، لكن الاستدلال به بدعة، ولا حاجة إليه، فهؤلاء يقولون:، إن دلالة السمع موقوفة عليه، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته

صرحوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات، بل ولا الأفعال، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنّة، وإن وافق العقل، فكيف إذا خالفه؟

وهذه الطريقة هي التي سلكها مَنْ وافق المعتزلة في ذلك كصاحب الإرشاد وأتباعه، وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة، تارة يصرحون بأنا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز ان يحتج به في مسائل الصفات، لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات، وتارة يقولون: إنما لم يدل لأنا لا نعلم مراده لتطرّق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية، وتارة يطعنون في الأخبار.

فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها: الجهمية ونحوهم من المبتدعة: أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، حتى يقولون: إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشتغلين بالجهاد، ولهم من جنس هذا الكلام الذي يوافقون به الرافضة ونحوهم من أهل البدع ويخالفون به الكتاب والسنّة والإجماع مما ليس هذا موضع بَسْطه، وإنما نبهنا على أصول دينهم وحقائق أقوالهم وغايتهم، وأنهم يدّعون في أصول الدين المخالفة للكتاب والسنة والمعقولَ والكلام، وكلامُهم فيه من التناقض والفساد ما ضارعوا به أهل الإلحاد، فهم من جنس الرافضة لا عقل صريح ولا نقل صحيح، بل منتهاهم السفسطة في العقليات والقَرْمطة في السمعيات، وهذا منتهى كل مبتدع خالف شيئاً من الكتاب والسنّة، حتى في المسائل العملية والقضايا الفقهية.

ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات في أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة، فإن المعتزلة يزعمون ان النبوة لا تتم إلا بقبولهم في التوحيد والعدل، فيجعلون التكذيب بالقدَر من أصولهم العقلية، وكذلك نفي الصفات. وأما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رؤيت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة انها تصديق

للرسول، وإثبات الصانع أيضاً معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية، فالعقليات التي يعلم بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية، بخلاف المعتزلة فإنهم طوّلوا المقدمات وجعلوها نظرية، فهم خير من المعتزلة في أصول الدين من وجوه كثيرة، وإن كان المعتزلة خيراً منهم من بعض الوجوه.

ترك الأشعري للمعتزلة واتباعه للإمام أحمد:

وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب، ومال إلى أهل السنة والحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها، كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم، لكن الأشعري وأئمة أصحابه أَتْبَعُ لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله وممن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثر من كتبه، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التميمي وأمثالها يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة، وكان بين التميميين وبين القاضي أبي بكر وأمثاله من الائتلاف والتواصل ما هو معروف، وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانا في أجوبته في المسائل «محمد بن الطيب الحنبلي» ويكتب أيضا «الأشعري» ولهذا توجد أقوال التميميين مقارنة لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب، وعلى العقيدة التي صنفها أبو الفضل التميمي اعتمد أبو بكر البيهقي في الكتاب الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته، وهذا بخلاف أبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأبي عبد الله بن حامد وأمثالهم، فإنهم مخالفون لأصل قول الكلابية.

اتفاق الأشاعرة على إثبات الصفات الخبرية بدون تأويل:

والأشعري وأئمة أصحابه، كأبي الحسن الطبري وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي والقاضي أبي بكر، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في

القرآن كالاستواء والوجه واليد، وإبطال تأويلها، ليس له في ذلك قولان، أصلا، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلا، بل جميع مَنْ يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله، ولكن لأتباعه في ذلك قولان.

الجويني ونفيه للصفات الخبرية:

وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، فإنه نفي الصفات الخبرية، وله في تأويلها قولان، ففي الإرشاد أوّلَهَا، ثم إنه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك، وحرم التأويل، وبين إجماع السلف على تحريم التأويل. واستدل بذلك على أن التأويل محرم، ليس بواجب ولا جائز، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية، ولهم في التأويل قولان. وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها، يردون على من ينفيها أو يقف فيها، فضلا عمن يتأولها.

مسألة قيام الأفعال الاختيارية:

وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به: فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم.

علام انبنت مسألة أن القرآن غير مخلوق:

وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز في كتاب الشافي عن أصحاب أحمد في معنى أن القرآن غير مخلوق قولين مبنيّين على هذا الأصل:

أحدهما: أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته.

والثاني: أنه لم يزل متكلما إذا شاء.

وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين، وممن كان يوافق على نفي مايقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كلاب - القاضي

أبو يعلي وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم. وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذه تارة وهذا تارة، وممن كان يخالفهم في ذلك أبو عبد الله بن حامد، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطة وأبو عبد الله بن منده، وأبو نصر السجزي ويحي بن عمار السجستاني وأبو إسماعيل الأنصاري وأبو عمر بن عبد البر وأمثالهم.

والنزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعي وبين أصحاب أبي حنيفة، وبين أهل الظاهر أيضا، فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك، وأبو محمد بن حزم على المبالغة في إنكار ذلك، وكذلك أهل الكلام، فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك، والمعتزلة على نفي ذلك، وقد ذكر الأشعري في المقالات عن أبي معاذ التُّومَنِيِّ[1] وزهير الأبري وغيرهما إثبات ذلك، وكذلك المتفلسفة، فحكوا عن أساطينهم ـ الذين كانوا قبل أرسطو ـ أنهم كانوا يثبتون ذلك، وهو قول أبي البركات صاحب «المعتبر» وغيره من متأخريهم، وأما أرسطو وأتباعه ـ كالفارابي وابن سينا ـ فينفون ذلك، وقد ذكر أبو عبد الله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وإن أنكروه، وقرر ذلك.

وكلام السلف والأئمة ومن نقل مذهبهم في هذا الأصل كثير يوجد في كتب التفسير والأصول.

(١) التومني: نسبة إلى تؤمن ـ بضم التاء وسكون الواو وفتح الميم ـ قال أبو سعد السمعاني: أظنها من قرى مصر ـ وهو رأس الطائفة المعروفة بالتومنية، وهم فرقة من المرجئة تزعم أن الإيمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافراً، وتلك الخصال التي يكفر بتركها أو ترك خصلة منها إيمان، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان وكل كبيرة لم يجتمع المسلمون على أنها كفر يقال لصاحبها فسق، ولا يقال له فاسق على الإطلاق. ا هـ معجم البلدان والفرق بين الفرق صفحة ١٣٤، وانظر مذهب أبي معاذ التومني في مقالات: الإسلاميين للأشعري (٢٠٤/٢ بتحقيقنا).

الرأي في الاستواء:

قال إسحاق بن راهويه: حدثنا بشر بن عمر سمعت غير واحد من المفسرين يقول: « الرحمن على العرش استوى: أي ارتفع ».

وقال البخاري في صحيحه: قال أبو العالية استوى إلى السماء ارتفع، قال: وقال مجاهد: استوى علا على العرش.

وقال الحسين بن مسعود البغوي في تفسيره المشهور: وقال ابن عباس وأكثر مفسري السلف « استوى إلى السماء ارتفع إلى السماء » وكذلك قال الخليل بن أحمد.

وروي البيهقي في كتاب الصفات قال: قال الفراء « ثم استوى أي صعد، قاله ابن عباس، وهو كقولك للرجل: كان قاعدا فاستوى قائما ».

وروى الشافعي في مسنده عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال عن يوم الجمعة « هو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش ».

والتفاسير المأثورة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين مثل تفسير محمد بن جرير الطبري، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم، وتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم، وتفسير ابن المنذر، وتفسير أبي بكر عبد العزيز، وتفسير أبي الشيخ الأصبهاني، وتفسير أبي بكر بن مردويه، وما قبل هؤلاء من التفاسير مثل تفسير أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وَبَقِيّ بن مخلد وغيرهم، ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد [وتفسير سنيد] وتفسير عبد الرزاق، وتفسير وكيع بن الجراح فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين ما لا يكاد يحصى وكذلك الكتب المصنفة في السنة التي فيها آثار النبي ﷺ والصحابة والتابعين.

رأي الكرماني وأبي بكر الأثرم:

وقال أبو محمد حرب بن إسماعيل الكرماني في مسائلة المعروفة التي نقلها عن أحمد وإسحاق وغيرهما، وذكر معها من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة وغيرهم

ما ذكر، وهو كتاب كبير صنفه على طريقة الموطأ ونحوه من المصنفات، قال في آخره في الجامع: «باب القول في المذهب، هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدّي بهم فيها، وأدركت من أدركتُ من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها؛ فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع، خارج من الجماعة، زائغ عن منهج السنة وسبيل الحق، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسناهم وأخذنا عنهم العلم، وذكر الكلام في الإيمان والقدر والوعيد والإمامة وما أخبر به الرسول من أشراط الساعة وأمر البرزخ والقيامة وغير ذلك ـ إلى أن قال: وهو سبحانه بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان، ولله عرش، وللعرش حَملة يحملونه، وله حَدٌّ والله أعلم بحده، والله على عرشه عَزَّ ذكره وتعالى جده ولا إله غيره، والله تعالى سميع لا يشك، بصير لا يرتاب، عليم لا يجهل، جواد لا يبخل، حليم لا يعجل، حفيظ لا ينسى، يقظان لا يسهو، رقيب لا يغفل، يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضي ويسخط ويغضب، ويرحم ويعفو ويغفر ويعطي ويمنع، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، كيف شاء، وكما شاء، ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير ـ إلى أن قال: ولم يزل الله متكلما عالما، فتبارك الله أحسن الخالقين».

وقال الفقيه الحافظ أبو بكر الأثرم في كتاب السنة، وقد نقله عنه الخلال في السنة: حدثنا إبراهيم بن الحارث ـ يعني العبادي ـ حدثني الليث بن يحي، سمعت إبراهيم بن الأشعث، قال أبو بكر ـ هو صاحب الفضيل ـ سمعت الفضيل بـن عياض: يقول «ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾ فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه، وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل، وكما شاء أن يباهي، وكما شاء أن يطلع، وكما شاء أن يضحك، فليس لنا أن نتوهم فيه كيف وكيف، وإذا قال

لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل أنت: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء».

وقد ذكر هذا الكلام الأخير عن الفضيل بن عياض البخاري في كتاب خَلْق الأفعال، هو وغيره من أئمة السنة، وتلقوه بالقبول.

ما نقله البخاري في خلق الأفعال عن ابن عياض:

قال البخاري: وقال الفضيل بن عياض: إذا قال لك الجهمي «أنا كافر برب يزول عن مكانه» فقل: «أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء».

قال البخاري: وحدث يزيد بن هارون عن الجهمية فقال: «مَنْ زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة فهو جهمي».

رأي الخلال في السنة والأشعري في المقالات:

وقال الخلال في كتاب السنة: أخبرني جعفر بن محمد الفريابي، حدثنا أحمد ابن محمد المقدمي، حدثنا سليمان بن حرب، قال: سأل بشر بن السري حمادَ بن زيد فقال: يا أبا إسماعيل، الحديث الذي جاء «ينزل الله إلى السماء الدنيا» يتحول من مكان إلى مكان؟ فسكت حماد بن زيد، ثم قال: هو في مكانه، يقرب من خلقه كيف يشاء.

قال أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات، لما ذكَرَ مقالة أهل السنة وأهل الحديث فقال: «ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن النبي ﷺ «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر؟» كما جاء في الحديث عن النبي ﷺ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُم فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ [1] ويودّون اتباع من سلف من أئمة الدين، وأن لا يحدثوا في دينهم ما لم يأذن به الله، ويقرّون بأن الله يجيء يوم القيامة كما قال ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صفاً﴾ [2] وأن الله يقرب من خلقه كيف يشاء، كما قال ﴿وَنَحْنُ

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥١.

(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِن حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ (١).

قال الأشعري: وبكل ما ذكرنا من أقوالهم نقول، وإليه نذهب.

رأي شيخ الاسلام الصابوني:

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابوني الملقب بشيخ الإسلام في رسالته المشهورة في السنة، وقد ذكر ذلك أبو القاسم التيمي في كتاب «الحجة، في بيان المحجة» له، قال، ويُثْبت أصحابُ الحديث نزولَ الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل، ولا تكييف، بل يثبتون له ما أثبته رسولُ الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، ويُجْرُون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويَكِلُون علمه إلى الله تعالى، وكذلك يثبتون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والإتيان في ظُلَل من الغمام والملائكة، وقوله عز وجل ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (٢).

وقال: سمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ يقول: سمعت إبراهيم بن أبي طالب يقول: سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبد الله الرباطي يقول: حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضره إسحاق بن إبراهيم - يعني ابن راهويه - فسُئِل عن حديث النزول، صحيح هو؟ قال: نعم، فقال له بعض قوّاد عبد الله: يا أبا يعقوب، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال: نعم، قال: كيف ينزل؟ قال إسحاق: أثبِتْهُ فوق حتى أصف لك النزول، فقال الرجل: أثبتُّه فوق، فقال إسحاق: قال الله عز وجل ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (٣) فقال له الأمير عبد الله: يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحاق: أعز الله الأمير! ومَنْ يجيء يوم القيامة مَنْ يمنعه اليوم؟

وروي بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم قال: قال لي الأمير عبد الله بن طاهر

---

(١) سورة ق، الآية: ١٦.

(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٣) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

يا أبا يعقوب، هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا» كيف ينزل؟ قال: قلت: أعز الله الأمير! لا يقال لأمر الرب كيف؟ إنما ينزل بلا كيف.

وبإسناده عن عبد الله بن المبارك: أنه سأله سائل عن النزول ليلةِ النصف من شعبان، فقال عبد الله: يا ضعيف، ليلة النصف؟ ينزل في كل ليلة، فقال الرجل: يا أبا عبد الرحمن، كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان؟ فقال عبد الله ابن المبارك: ينزل كيف شاء.

وقال أبو عثمان الصابوني: فلما صح خبر النزول عن رسول الله ﷺ أقربه أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب تبارك وتعالى لا تُشْبِه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا، ولعنهم لعنا كثيرا!!

رأي البيهقي في الأسماء والصفات:

وروى الحافظ أبو بكر البيهقي في كتاب الأسماء والصفات: حدثنا أبو عبد الله الحافظ، سمعت أبا زكريا العنبري، سمعت أبا العباس - يعني السراج - سمعت إسحاق بن إبراهيم يقول: دخلت يوما على طاهر بن عبد الله بن طاهر، وعنده منصور بن طلحة، فقال لي: يا أبا يعقوب، إن الله ينزل كل ليلة؟ فقلت له: نؤمن به، فقال له طاهر: ألم أنْهَكَ عن هذا الشيخ؟ ما دعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا؟ قال إسحاق: فقلت له: إذا أنت لم تؤمن أن لك ربا يفعل ما يشاء ليس تحتاج أن تسألني.

قال البيهقي: حدثنا أبو عبد الله الحافظ، سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانيء، سمعت أحمد بن سَلَمه يقول: سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: جمعني وهذا المتبدعَ - يعني إبراهيم بن أبي صالح - مجلسُ الأمير عبد الله بن طاهر فسألني الأمير عن اخبار النزول، فسردتها [عليه] فقال إبراهيم: كفرتُ

برب ينزل من سماء إلى سماء، فقلت: آمنتُ برب يفعل ما يشاء، فرضي عبدُ الله كلامي، وأنكر على إبراهيم، قال: هذا معنى الحكاية.

وروي أبو إسماعيل الأنصاري بإسناده عن حرب الكرماني، قال: قال إسحاق بن إبراهيم: لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى، كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين؛ لقوله تعالى ﴿لاَ يُسأَلُ عَمَّا يَفعَلُ وَهُمْ يَسْأَلُونَ﴾ (١) ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله تعالى بصفاته وأفعاله، يعني كما نتوهم فيهم، وإنما يجوز النظر والتفكر في أمر المخلوقين. وذكر أنه يمكن أن يكون الله موصوفا بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما يشاء، ولا يسأل: كيف نزوله؟ لأن الخالق يصنع ما يشاء كما يشاء.

وعن حرب قال: قال إسحاق بن إبراهيم: ليس في النزول وَصْفٌ.

وقال أبو بكر الخلال في كتاب السنة: أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله ـ يعني أحمد بن حنبل ـ قيل له: أهلُ الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم؟ قال: نعم، ينظر إليهم وينظرون إليه، ويكلمهم ويكلمونه، كيف شاء وإذا شاء.

نقل عن أئمة السلف في إثبات الصفات:

قال: وأخبرني عبدُ الله بن حنبل، قال: أخبرني أبي حنبل بن إسحاق، قال: قال عمي: نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء، بلا حَدٍّ ولا صفة يبلغها واصف، أو يحده أحد، فصفات الله له ومنه، وهو كما وصف نفسه ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأبصارُ﴾ (٢) بحدٍّ ولا غاية ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَار﴾ وهو عالم الغيب والشهادة، وعلام الغيوب، ولا يدركه وصف واصفٍ، وهو كما وصف نفسه، وليس من الله شيء محدود، ولا يبلغ علم قدرته أحد، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرِ﴾ (٣) وكان الله

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.

قبل أن يكون شيء، والله هو الأول وهو الآخر، ولا يبلغ أحد حدّ صفاته.

قال: وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم، قال: سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تُرْوَى «إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا» و«إن الله يُرى» و«إن الله يَضَعُ قَدَمه» وما أشبه هذه الأحاديث، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى - أي لا نكيفها ولا نحرفها بالتأويل، فنقول: معناها كذا - ولا نرد منها شيئاً، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق، إذا كان بأسانيدَ صحاحٍ، ولا نرد على الله قوله، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حدو لا غاية، ليس كمثله شيء.

وقال حنبل في موضع آخر، عن أحمد، قال: ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه؛ قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه، فحدَّ لنفسه صفة ليس يشبهه شيء، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه، قال: فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير، ولا يبلغ الواصفون صفته، وصفاته منه وله، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك، ولا تبلغه صفة الواصفين، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نُزِيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت، وما وصف به نفسه من كلام ونزول، وخُلُوه بعبده يوم القيامة ووضعه كتفه عليه - هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يُرَى في الآخرة، والتحديد في هذا كله بدعة، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه: سميع، بصير، لم يزل متكلما عالما غفورا، عالم الغيب والشهادة، علام الغيوب، فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حدّ، كما قال تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾ كيف شاء، المشيئةُ إليه عز وجل، والاستطاعة له[1]، ليس كمثله شيء، وهو خالق كل شيء، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حدّ ولا تقدير، قال إبراهيم لأبيه ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ﴾[2]

(١) لعل الأولى «والقدرة».

(٢) سورة مريم، الآية: ٤٢.

فنثبت أن الله سميع بصير، صفاته منه، لا نتعدى القرآن والحديث، والخبر بضحك الله، ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ، وبتثبيت القرآن، لا يصفه الواصفون، ولا يحده أحد، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشبهة.

قلت له: والمشبهة ما يقولون؟ قال: من قال بَصَر كبصري، ويَدٌ كيدي، وقدم كقدمي؛ فقد شبه الله بخلقه، وهذا يحده، وهذا كلام سوء، وهذا محدود، والكلام في هذا لا أحبه.

وقال محمد بن مخلد: قال أحمد: نحن نصف الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسولُه.

وقال يوسف بن موسى: إن أبا عبد الله قيل له: ولا يشبه ربنا شيئا من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه؟ قال: نعم، ليس كمثله شيء.

فقول أحمد «إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء» وقوله «هو على العرش كيف شاء وكما شاء» وقوله «هو على العرش بلا حد كما قال ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾ كيف شاء، المشيئة إليه، والاستطاعة له؛ ليس كمثله شيء» يبين أن نظره وتكليمه وعُلوه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته، وقوله «بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد» نَفَى به إحاطَةَ علم الخلق به، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه، إلا بما أخبر عن نفسه، لتبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته، كما قال الشافعي في خطبة الرسالة «الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه» ولهذا قال أحمد «لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية» فنفي أن يدرك له حد أو غاية، وهذا أصح القولين في تفسير الإدراك، وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع.

وما في هذا الكلام من نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما نَصَّ عليه أحمد وغيره من الأئمة، كما ذكره الخلال أيضا، قال: حدثنا أبو بكر المروروذي، قال: سمعت أبا عبد الله ـ لما قيل له: روي علي

ابن الحسين بن شقيق عن بن المبارك، أنه قيل له: كيف نعرف الله عز وجل؟ قال: على العرش بحد - قال: قد بلغني ذلك عنه، وأعجبه، ثم قال أبو عبد الله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ﴾ [1] ثم قال ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ [2] قال الخلال: وأنبأنا محمد بن علي الوراق، حدثنا أبو بكر الأثرم، حدثني محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: يحكي عن ابن المبارك - وقيل له: كيف نعرف ربنا - قال: في السماء السابعة على عرشه بحد، فقال أحمد: هكذا هو عندنا.

وأخبرني حرب بن إسماعيل قال: قلت لإسحاق - يعني ابن راهويه -: هو على العرش بحد؟ قال: نعم بحد.

وذكر عن ابن المبارك قال: هن على عرشه بائن من خلقه بحد.

قال: وأخبرنا المروروذي قال: قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه قال الله تبارك وتعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة وفي قعور البحار ورؤس الآكام وبطون الأودية، وفي كل موضع، كما يعلم علم ما فوق السموات السبع وما فوق العرش، أحاط بكل شيء علما، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر [ولا رطب ولا يابس] إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه، فلا تعجزهُ معرفة شيء عن معرفة غيره [3].

فهذا وأمثاله مما نُقِلَ عن الأئمة، كما قد بُسط في غير هذا الموضع، بينوا أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره [4]، كما قال مالك وربيعة وغيرهما: الاستواء

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.

(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

(٣) المنصوص استعمال العلم في صفات ربنا، لا المعرفة.

(٤) لم نر في كلام الله ولا فيما صح عن رسول الله ﷺ «الحد» والأجدر بنا أن نقف عند ما جاء به النص.

معلوم، والكيف مجهول، فبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر، ولكن نفوا علم الخلق به، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته، وبنحو ذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون في كلامه المعروف، وقد ذكره ابن بطه في الإبانة، وأبو عمر الطلمنكي في كتابه في الأصول ورواه أبو بكر الأثرم، قال: حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة أنه قال «أما بعد، فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتايعت[1] فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاتت عظمته الوصف والتقدير، وكلّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول عن معرفة قدره - إلى أن قال: فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو، وكيف يعلم من يموت ويبلي قدر من لا يموت ولا يبلي؟ وكيف يكون لصفته شيء منه حدّ أو منتهى يعرفه عارف، أو يحد قدره واصف؟ الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته: عجزُها عن تحقيق صفة أصغر خَلْقه - إلى أن قال -: اعْرِفْ - رحمك الله - غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها، إذا لم تعرف قدر ما وصف فما تَكَلُّفك علم ما لم يصف؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته؟ - وذكر كلاما طويلا، إلى أن قال -: فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد استهوته الشياطين في الأرض حَيْران؛ فصار يستدل - بزعمه - على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال: لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا، فعمى عن البيِّن بالخفي، يجحد ما سمي الرب من نفسه، ويصف الربَّ بما لم يسم، فلم يزل يُمْلي له الشيطان، حتى جحد قول الله تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2] فقال: لا يراه أحد يوم القيامة، فجحد - واللهِ - أفضلَ كرامة الله التي أكرم بها أولياءه يوم

---

(١) تتايع - بالياء المثناة بعد ألف المفاعلة - أي تهافت وتمادى وأغلب ما يستعمل في الشر.

(٢) سورة القيامة، الآيتان: ٢٢ - ٢٣.

القيامة من النظر إلى وجهه في مقعد صدق عند مليك مقتدر، قد قضي أنهم لا يموتون فهم بالنظر إليه ينضرون» وذكر كلاماً طويلا كتب في غير هذا الموضع.

وقال الخلال في السنَّة: أخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدّثهم قال: سمعت أبا عبد الله يقول «مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فقد كفر بالله، وكذب القرآن، وردّ على رسول الله ﷺ أمره، يستتاب من هذه المقالة، فإن تاب وإلا ضربت عنقه».

قال: وسمعت أبا عبد الله قال ﴿وَكَلَّم الله مُوسَى﴾ فأثبت الكلام لموسى كرامة منه لموسى، ثم قال تعالى يؤكد كلامه ﴿تَكْلِيما﴾.

قلت لأبي عبد الله: الله عز وجل يكلم عبده يوم القيامة؟ قال: نعم، فمن يَقْضِي بين الخلائق إلا الله عز وجل؟ يكلم عبده ويسأله، الله متكلم، لم يزل الله يأمر بما يشاء ويحكم، وليس له عِدْل ولا مثل، كيف شاء، وأنى شاء.

قال الخلال: أخبرنا محمد بن علي بن بحر أن يعقوب بن بُخْتان حدثهم، أن أبا عبد الله سُئل عمن زعم أن الله لم يتكلم؟ فقال: بلى: تكلم بصوت، وهذه الأحاديث كما جاءت نرويها، لكل حديث وجه، يريدون أن يموهوا على الناس، مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فهو كافر.

حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله ـ يعني ابن مسعود ـ قال: «إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجدا، حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم ـ قال: سكن عن قلوبهم ـ نادى أهل السماء: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، قال كذا وكذا».

قال الخلال: وأنبأنا بو بكر المروروذي قال: سمعت أبا عبد الله ـ وقيل له: إن عبد الوهاب قد تكلم وقال: من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمي عدوّ الله وعدّو الإسلام ـ فتبسم أبو عبد الله وقال «ما أحسن ما قال! عافاه الله!».

وقال عبد الله بن أحمد: سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بلى، تكلم تبارك وتعالى بصوت، وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت، وحديث ابن مسعود «إذا تكلم الله بالوحي سمع له صوت كجرّ السلسلة على الصَّفْوَان» قال أبي: والجهمية تنكره، قال أبي: وهؤلاء كفار يريدون أن تموّهوا على الناس، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر، إنما نروي، هذه الأحاديث كما جاءت.

قلت: وهذا الصوت الذي تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد، بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس، وقد نص على ذلك الأئمة أحمدُ وغيره، فالكلام المسموع منه هو كلام الله، لا كلام غيره، كما قال تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[1] وقال النبي ﷺ «ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي، فإن قريشا منعوني أن أبلغ كلام ربي» رواه أبو داود وغيره، وقال ﷺ «زينوا القرآن بأصواتكم» وقال «ليس منا من لم يَتَغَنّ بالقرآن».

ذكر الخلال عن إسحاق بن إبراهيم قال: قال لي أبو عبد الله يوما - وكنت سألته[2]: تدري ما معنى «من لم يتغن بالقرآن»؟ قلت: لا - قال: هو الرجل يرفع صوته، فهذا معناه، إذا رفع صوته به فقد تَغَنَّى به.

وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه «زينوا القرآن بأصواتكم؟» فقال: التزيين أن يحسنه.

وعن الفصل بن زياد قال: سألت أبا عبد الله عن القراءة؟ فقال: يحسنه بصوته من غير تكلف.

وقال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان، فقال: كل شيء مُحْدَث فإنه لا يعجبني، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه.

(١) سورة التوبة، الآية: ٦.

(٢) كذا، ولعل أصل العبارة «وكان سألني: تدري - إلخ».

وقال القاضي أبو يَعْلَي: هذا يدل من كلامه على أن صوت القارىء ليس هو الصوت الذي تكلم الله به، لأنه أضافه إلى القارىء الذي هو طبعه من غير أن يتكلف الألحان.

وقال أبو عبد الله البخاري ـ صاحب الصحيح ـ في كتاب خَلْقِ الأفعال: يذكرُ عن النبي ﷺ «أن الله ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، وليس هذا لغير الله عز وجل».

قال أبو عبد الله البخاري: وفي هذا دليل على أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق؛ لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وأن الملائكة يُصْعَقون من صوته، فإذا ينادي الملائكة لم يصعقوا، قال: ولا تجعلوا لله أندادا فليس لصفة الله ند ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين.

ثم روي بإسناده حديثَ عبد الله بن أنيس الذي استشهد به غير موضع في الصحيح، تارة يجزم به، وتارة يقول «ويذكر عن عبد الله بن أنيس» قال: سمعت النبي ﷺ «يحشر الله العباد، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الدّيان، لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وأحد من أهل النار يطلبه بمظلمة»، وذكر الحديث الذي رواه في صحيحه عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله يوم القيامة: يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك، فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بَعْثا إلى النار، قال: يا رب، ما بَعْثُ النار؟ قال: من كل ألف ـ أراه قال: تسعمائة وتسعة وتسعين ـ فحينئذ تضع الحامل حملها، وترى الناس سكارى وماهم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد» وذكر حديث ابن مسعود الذي استشهد به أحد، وذكر الحديث الذي رواه في صحيحه عن عكرمة: سمعت أبا هريرة يقول: إن رسول الله ﷺ «إذا قضي الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خُضعاناً لقوله، كأنه سلسلة على صَفْوَان، فإذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكُم؟ قالوا: الحق، وهو العلي الكبير» وذكر حديث ابن عباس

المعروف من حديث الزهري عن علي بن الحسين عن ابن عباس عن نفر من الأنصار. وقد رواه أحمد ومسلم في صحيحه وغيرها، وساقه البخاري من طريق ابن إسحاق عنه أن رسول الله ﷺ قال لهم: «ما تقولون في هذا النجم الذي يُرْمَى به؟ قالوا: كنا يا رسول الله نقول حين رأيناها يُرْمى بها: مات ملك، ولد مولود، مات مولود، فقال رسول الله ﷺ: «ليس ذلك كذلك، ولكن الله إذا قضى في خلقه أمراً يسمعه أهل العرش فيسبحون، فيسبح مَنْ تحتهم بتسبيحهم، فيسبح مَنْ تحت ذلك، فلم يزل التسبيح يهبط حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، حتى يقول بعضهم لبعض: لم سبحتم؟ فيقولون: سبح من فوقنا فسبحنا بتسبيحهم، فيقولون: أفلا تسألون من فوقكم لِمَ سبحوا؟ فيسألونهم، فيقولون: قضى الله في خلقه كذا وكذا، الأمر الذي كان، فيهبط الخبر من سماء إلى سماء، حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، فيتحدثون به، فتسترقه الشياطين بالسمع، على توهم منهم واختلاف، ثم يأتون به الكهان من أهل الأرض، فيحدثونهم، فيخطئون ويصيبون، فتحدّث به الكهان، ثم إن الله حجب الشياطين عن السماء بهذه النجوم، فانقطعت الكَهَانة اليوم، فلا كهانة».

وقال البخاري أيضاً: ولقد بين نعيم بن حماد أن كلام الرب ليس بخلق، وأن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل، فمن كان له فعل فهو حي، ومن لم يكن له فعل فهو ميت، وأن أفعال العباد مخلوقة، فضيق عليه حتى مضى لسبيله، وتوجع أهل العلم لما نزل به.

قال: وفي اتفاق المسلمين دليل على أن نعيما ومَنْ نحا نحوه ليس بمارق، ولا مبتدع، والترؤس بالجهل لغيرهم أولى؛ إذ يفتنون بالآراء المختلفة مما لم يأذن به الله.

وقال الحارث بن أسد المحاسبي، في كتاب فهم القرآن، لما تكلم على ما يدخل فيه النسخ وما لا يدخل فيه النسخ، وما يظن انه متعارض من الآيات، وذكر عن أهل السنّة في الإرادة والسمع والبصر قولين في مثل قوله ﴿لَتَدْخُلُنَّ

المَسْجِدَ الحَرامَ إنْ شاءَ اللهُ آمِنينَ﴾ [1] وقوله ﴿وإذَا أردْنا أنْ نُهلِكَ قَرْيَةً﴾ [2] وقوله ﴿إنَّما أمرُهُ إذا أرادَ شيْئاً أن يقُولَ لهُ كُنْ فيَكُونُ﴾ [3] وكذلك قوله ﴿إنَّا معَكُم مُسْتَمِعُونَ﴾ [4] وقوله ﴿وقُلِ اعْملُوا فَسيرَى اللهُ عملَكُم ورسُولُهُ والـمُؤمِنُونَ﴾ [5] ونحو ذلك، فقال: قد ذهب قوم من أهل السنة إلى أن لله استماعا حادثاً في ذاته، وذكر ان هؤلاء وبعض أهل البدع تأوَّلوا ذلك في الإرادة على الحوادث.

قال: فأما من ادعى السنة، فأراد إثبات القدر، فقال: إرادة الله تحدث [إن حدثت] من تقدير سابق الإرادة، وأما بعض اهل البدع فزعموا ان الإرادة إنما هي خلق حادث، وليست مخلوقة، ولكن بها كوَّن الله المخلوقين.

قال: وزعموا ان الخلق غير المخلوق، وأن الخلق هو الإرادة، وأنها ليست صفة لله من نفسه.

قال: ولذلك قال بعضهم: إن رؤيته تحدث.

واختار المحاسبي القول الآخر، وتأوّل النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة، قال: وكذلك قوله ﴿إنّا معكُم مُستَمِعُون﴾ وقوله ﴿فسَيَرى اللهُ عملَكُمْ﴾ تأوّله على ان المراد حدوث المسموع والمبصَرِ، كما تأوّل قوله تعالى ﴿حتَّى نَعْلَمَ﴾ [6] حتى يكون المعلوم بغير حادث في علم الله، ولا بصر، ولا سمع، ولا معنى حدث في ذات الله تعالى عن الحوادث في نفسه.

وقال محمد بن الهيثم في كتاب «جمل الكلام» له، لما ذكر جمل الكلام في القرآن، وأنه مبني على خمسة فصول:

احدها: أن القرآن كلام الله، فقد حكى عن جَهْم بن صفوان أن القرآن

(١) سورة الفتح، الآية: ٢٧.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ١٦.
(٣) سورة يس، الآية: ٨٢.
(٤) سورة الشعراء، الآية: ١٥.
(٥) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.
(٦) سورة محمد، الآية: ٣١.

ليس كلام الله على الحقيقة، إنما هو كلامٌ خلقَه الله، فنُسب إليه، كما قيل: سماء الله، وأرض الله، وكما قيل: بيت الله، وشهر الله، وأما المعتزلة فإنهم اطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة، ثم وافقوا جَهْماً في المعنى، حيث قالوا: كلام خلقه بائنا منه، وقال عامة المسلمين: إن القرآن كلام الله على الحقيقة، وإنه تكلم به.

والفصل الثاني في أن القرآن غير قديم، فإن الكلاَّبية وأصحابَ الأشعري زعموا ان الله لم يزل يتكلم بالقرآن، وقال أهل الجماعة: بل إنما تكلم بالقرآن حيث خاطب به جبريل، وكذلك سائر الكتب.

والفصل الثالث: ان القرآن غير مخلوق، فإن الجهمية والنجارية والمعتزلة زعموا انه مخلوق، وقال أهل الجماعة: غير مخلوق.

والفصل الرابع: انه غير بائن من الله، فإن الجهمية وأشياعهم من المعتزلة قالوا: إن القرآن بائن من الله، وكذلك سائر كلامه، وزعموا أن الله خلق كلاما في الشَّجَرة فسمعه موسى، وخلق كلاما في الهواء فسمعه جبريل، ولا يصح عندهم ان يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة، وقال أهل الجماعة، بل القرآن غير بائن من الله، إنما هو موجود منه، وقائم به.

وذكر محمد بن الهيثم في مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق ما ذكر هنا من إثبات الصفات الفعلية القائمة بالله التي ليست قديمة ولا مخلوقة.

نقل عن كتاب نقض الدارمي:

وقال عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف «بنقض عثمان بن سعيد، على بشر المريسي الجهمي العنيد، فيما افترى على الله في التوحيد» قال: وادعى المعارض أيضاً: ان قول النبي ﷺ «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين يمضي ثلث الليل فيقول: هل من مستغفر؟ هل من تائب؟ هل من دَاعٍ؟ قال: فادعى أن الله لا ينزل بنفسه، انما ينزل أمره ورحمته، وهو على العرش، وبكل مكان

من غير زوال، لأنه الحي القيوم، والقيوم بزعمه من لا يزول، قال: فيقال لهذا المعارض: وهذا أيضاً من حجج النساء والصبيان، ومَنْ ليس عنده بيان، ولا لمذهبه برهان، لأن امر الله ورحمته ينزل في كل ساعة ووقتٍ وأوان، فما بال النبي ﷺ يحدُّ لنزوله الليلَ دون النهار، ويؤقت من الليل شطره او الأسحار؟ أفأمره ورحمته يَدْعُوان العباد إلى الاستغفار، أو يقدر الأمر والرحمة ان يتكلما دونه فيقولا: هل من داع فأجيبه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من سائل فأعطيه؟ فإن قررت مذهبك لزمك ان تدَّعي ان الرحمة والأمر هما اللذان يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله، وهذا محال عند السفهاء، فكيف عند الفقهاء؟ قد علمتم ذلك، ولكن تكابرون، وما بال رحمته وأمره ينزلان من عنده شَطْرَ الليل، ثم لا يمكثان إلا إلى طلوع الفجر، ثم يرفعان؟ لأن رفاعة راويه يقول في حديثه «حتى ينفجر الفجر» قد علمتم، إن شاء الله، أن هذا التأويل أبطل باطل، ولا يقبله إلا كل جاهل. وأما دعواك ان تفسير «القيوم» الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك، فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله ﷺ او عن بعض اصحابه او التابعين، لأن الحي القيوم يفعل ما يشاء، ويتحرك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، ويقبض ويبسط، ويقوم ويجلس إذا شاء، لأن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، كل حي متحرّك لا محالة، وكل ميت غير متحرك لا محالة، ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروحاً منصوصا، ووقَّتَ لنزوله وقتاً مخصوصاً، لم يَدْعِ لك ولا لأصحابك فيه لَبْساً ولا عويصاً.

قال: ثم أجمل المعارض جميعَ ما تنكره الجهمية من صفات الله تعالى وذاته المسماة في كتابه، وفي آثار رسول الله ﷺ، فعدّ منها بضعاً وثلاثين صفة نسَقاً واحدا، يحكيم عليها ويفسرها بما حكم المريسي وفسرها وتأولها حرفا حرفا، بخلاف ما عنى الله وخلاف ما تأولها الفقهاء الصالحون لا يعتمد في أكثرها إلا على المريسي، فبدأ منها بالوجه، ثم بالسمع، والبصر، والغضب، والرضا،

والحب، والبغض، والفرح، والكره، والضحك، والعجب، والسخط، والإرادة، والمشيئة، والأصابع، والكف، والقدَمين، وقوله ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلاّ وجْهَهُ﴾ (١) ﴿فأيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ اللهِ﴾ (٢) ﴿وهُوَ السَّمِيعُ البَصيرُ﴾ (٣) و﴿خلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (٤) ﴿وقَالَتْ اليَهُودُ يدُ اللهِ مغْلُولةٌ﴾ (٥) ﴿يَدُ اللهِ فَوقَ أيْدِيهِمْ﴾ (٦) ﴿والسَّموات مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (٧). وقوله ﴿فإنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٨) ﴿وهَلْ يَنظُرونَ إلاَّ أنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ والملائِكَة﴾ (٩) ﴿وجاءَ رَبُّكَ والمَلَكُ صفًّا صفًّا﴾ (١٠) ﴿ويحْمِلُ عَرشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ﴾ (١) ﴿الرَّحمنُ علَى العَرْشِ اسْتَوى﴾ (١٢) و﴿الَّذِينَ يحْمِلُونَ العَرْشَ ومَنْ حوْلَهُ﴾ (١٣) وقوله ﴿ويُحَذِّرُكُمْ اللهُ نَفْسه﴾ (١٤) و﴿لا يُكَلِّمُهم اللهُ ولا يَنْظُرُ إلَيْهِمْ﴾ (١٥) و﴿كَتَبَ رَبُّكُم علَى نفْسِهِ الرَّحمَةَ﴾ (١٦) و﴿تعْلَمُ ما في نَفْسي ولا أعْلَمُ ما في نفْسِكَ﴾ (١٧) ﴿إنَّ اللهَ يُحِبُّ التوَّابِينَ ويُحِبُّ المُتطَهِّرينَ﴾ (١٨).

قال: عمدَ المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقها ونظم بعضها إلى بعض، كما نظمها شيئاً بعد شيء، ثم فرقها أبواباً في كتابه، وتلطف في ردها بالتأويل كتلطف الجهمية؛ معتمداً فيها على تفسير الزائغ الجهمي بشر بن غياث المريسي دون من سواه، تستراً عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها، ويصدقون الله ورسوله فيها، بغير تكييف ولا تمثيل، فزعم ان هؤلاء المؤمنين بها

---

(١) سورة القصص، الآية: ٨٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٥.
(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.
(٤) سورة صۤ، الآية: ٧٥.
(٥) سورة المائدة، الآية: ٦٤.
(٦) سورة الفتح، الآية: ١٠.
(٧) سورة الزمر، الآية: ٦٧.
(٨) سورة الطور، الآية: ٤٨.
(٩) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.
(١٠) سورة الفجر، الآية: ٢٢.
(١١) سورة الحاقة، الآية: ١٧.
(١٢) سورة طه، الآية: ٥.
(١٣) سورة غافر، الآية: ٧.
(١٤) سورة آل عمران، الآية: ٢٨.
(١٥) سورة آل عمران، الآية: ٧٧.
(١٦) سورة الأنعام، الآية: ٥٤.
(١٧) سورة المائدة، الآية: ١١٦.
(١٨) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

يكيفونها ويشبهونها بذوات أنفسهم، وأن العلماء بزعمه قالوا: ليس في شيء منها اجتهاد رأي، ليدرك كيفية ذلك، أو يشبه شيء منها بشيء مما هو في الخلق موجود، قال: وهذا خطأ، لما أن الله ليس كمثله شيء، فكذلك ليس لكيفيته شيء.

قال أبو سعيد: فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع: أما قولك «إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو في الخلق خطأ» فإنا لا نقول: إنه خطأ، كما قلت، بل هو عندنا كفر، ونحن لكيفيتها وتشبيهها بما هو في الخلق موجود أشدُّ ابقاءً منكم، غير أنا ـ كما لا نكيفها ولا نشبهها ـ لا نكفر بها ولا نكذبها، ولا نبطلها بتأويل الضلال، كما أبطلها إمامُك المريسيٌّ في اماكن من كتابك سنبينها لمن غفل عنها ممن حواليك من الأغمار.

وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأي في تكييف صفات الله فإنا لا نجيز اجتهاد الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيننا، ونسمعها بآذاننا، فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون، وقَصُرت عنها الظنون، غير أنا لا نقول فيها كما قال إمامك المريسي «إن هذه الصفات كلها كشيء واحد، وليس السمع منه غير البصر، ولا الوجه منه غير اليد، ولا اليد منه غير النفس» وان الرحمن ليس يعرف ـ بزعمكم ـ لنفسه سمعا من بصر، ولا بصرا من سمع، ولا وجها من يدين، ولا يدين من وجه، هو كله بزعمكم سمع وبصر ووجه، وأعلى وأسفل، ويد ونفس، وعلم ومشيئة وإرادة، مثل خلق الأرضين والسماء والجبال والتلال والهواء، التي لا يعرف لشيء منها شيء من هذه الصفات والذوات ولا يوقف لها منها على شيء، فالله تعالى عندنا ان يكون كذلك، فقد ميز الله في كتابه السمع من البصر فقال ﴿إنَّني معَكُما أسْمَعُ وأرَى﴾[1] ﴿وإنَّا معَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾[2] وقال: ﴿لا يُكَلِّمُهُم اللهُ ولا يَنْظُرُ إلَيْهِمْ﴾[3] ففرق بين

---

(١) سورة طه، الآية: ٤٦.

(٢) سورة الشعراء، الآية: ١٥.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧٧.

الكلام والنظر وبين السمع، فقال عند السماع ﴿قدْ سَمِعَ اللهُ قولَ الّتي تُجادِلُكَ في زَوْجِها﴾[1] [﴿لَقَدْ سمِعَ اللهُ قَوْلَ الّذينَ قالوا: إن اللهَ فقيرٌ ونحنُ أغنياءُ﴾[2] ولم يقل: قد رأى الله قول التي تجادلك في زوجها] وقال في موضع الرؤية ﴿الذي يرَاكَ حينَ تقومُ وتَقَلُّبَكَ في السَّاجِدين﴾[3] وقال تعالى ﴿وقُلِ اعْمَلُوا فسيَرَى اللهُ عمَلَكُم ورسُولُه﴾[4] ولم يقل: يسمع الله تقلبك ويسمع الله عملكم، فلم يذكر الرؤية فيما يُسمع، ولا السماع فيما يُرى، لما انهما عنده خلاف ما عندكم. وكذلك قال الله تعالى ﴿وحَمَلْناهُ علَى ذاتِ ألْواحٍ ودُسُرٍ تَجْري بأعْيُنِنا﴾[5] ﴿واصْبِرْ لِحُكمِ رَبِّك فإنَّكَ بِأعْيُنِنا﴾[6] ﴿ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْني﴾[7] ولم يقل لشيء من ذلك: على سمعي، فكما نحن لا نكيف هذه الصفات لا نكذب بها كتكذيبكم، ولا نفسرها كباطل تفسيركم.

ثم قال: باب الحد والعرش، قال أبو سعيد، وادعى المعارض أيضاً انه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية، قال: وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جَهْم جميعَ ضلالاته، واشتق منها جميع أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبَقَ جهْماً إليها أحدٌ من العالمين، فقال له قائل ممن يحاوره: قد علمتُ مرادك ايها الأعجمي، تعني ان الله لا شيء، لأن الخلق كلهم قد علموا انه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة، وأنَّ «لا شيء» ليس له حد ولا غاية ولا صفة، فالشيء أبداً موصوف لا مَحالة، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية، وقولك «لا حد له» تعني انه لا شيء.

قال أبو سعيد، والله تعالى له حد لا يعلمه احد غيره، ولا يجوز لأحد ان يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن يؤمن بالحد، ويَكِل علم ذلك إلى الله، ولمكانه أيضاً حد، وهو على عرشه فوق سمواته، فهذان حدان اثنان.

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ١.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨١.
(٣) سورة الشعراء، الآية: ٢١٨.
(٤) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.
(٥) سورة القمر، الآية: ١٣.
(٦) سورة الطور، الآية: ٤٨.
(٧) سورة طه، الآية: ٣٩.

وسئل عبد الله بن المبارك: بم نعرف ربنا؟ قال: «بأنه على عرشه بائن من خلقه» قيل: بحد؟ قال: «بحد» حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك.

فمن ادعى انه ليس لله حد فقد ردّ القرآن، وادّعى أنه لا شيء، لأن الله وصف حد مكانه. فقال: ﴿الرَّحْمٰن على العَرْشِ اسْتَوى﴾[1] ﴿أأمِنْتُمْ مَن في السَّماءِ﴾[2] ﴿إنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرافِعُكَ إليَّ﴾[3] ﴿يخافُونَ رَبَّهُمْ مِن فَوْقِهِم﴾[4] ﴿إلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلَـمُ الطَّيِّبُ﴾[5] فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله، وجحد آيات الله، وقال رسول الله ﷺ «إن الله فوق عرشه فوق سمواته» وقال للأمة السوداء: أين الله؟ قالت: في السماء، قال: «أعتقها فإنها مؤمنة» فقولُ رسول الله ﷺ: «إنها مؤمنة» دليلٌ على أنها لو لم تؤمن بأن الله في السماء، كما قال الله ورسوله، لم تكن مؤمنة.

حدثنا أحمد بن منيع حدثنا أبو معاوية عن شبيب [بن شيبة] عن الحسن عن عمران بن حُصَين أن النبي ﷺ قال لأبيه «يا حُصَين، كم تعبد اليوم إلٰهاً؟» قال: سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء، قال: «فأيهم تُعِدّ لرغبتك ورهبتك؟» قال: الذي في السماء، فلم ينكر النبي ﷺ على الكافر، إذ عرف ان إله العالمين في السماء، كما قاله النبي ﷺ، فحصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه، مع ما ينتحلون من الإسلام، إذ ميز بين الإله الخالق الذي في السماء، وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض.

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين: أن الله في السماء، وحَدُّوه بذلك، إلا المريسي الضال وأصحابه، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحِنثَ قد

---

(١) سورة طه، الآية: ٥.
(٢) سورة الملك، الآية: ١٦.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.
(٤) سورة النحل، الآية: ٥٠.
(٥) سورة فاطر، الآية: ١٠.

عرفوا ذلك، إذ احَزَبَ الصبي شيء يرفع يده إلى ربه يدعوه في السماء دون ما سواها، وكل احد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية.

ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها، ويحكم على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئاً بعد شيء بحكم بشر بن غياث المريسي، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه، ولا أرشد منه عنده، فاغتنمنا ذلك كله منه، إذ صرح باسمه، وسلم فيها لحكمه، لما ان الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره، وهتك ستره، وافتضاحه في مصره، وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره.

ثم ذكر الكلام على إبطال تأويلات الجهمية للصفات الواردة في الكتاب والسنة.

وقال عثمان بن سعيد في كتاب الرد على الجهمية له: باب الإيمان بكلام الله تعالى، قال أبو سعيد: فالله المتكلم اولا وآخرا، لم يزل له الكلام، إذ لا متكلم غيره، ولا يزال له الكلام، إذ لا يبقى متكلم غيره، فيقول ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [1] أنا الملك، أنا الديان، أين ملوك الأرض؟ فلا ينكر كلامَ الله إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل، كيف يعجز عن الكلام من علّم العباد الكلام وأنطق الأنام؟ قال الله تعالى في كتابه ﴿وكلَّمَ اللهُ مُوسى تكْليماً﴾ [2] فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام، وقال لموسى ﴿إنِّي اصْطَفَيْتُكَ علَى النَّاسِ بِرسالاَتي وبِكلامِي﴾ [3] وقال الله تعالى ﴿وقَدْ كانَ فَرِيقٌ مِنْهُم يسْمَعُونَ كلامَ اللهِ ثم يُحرِّفُونَهُ مِنْ بعْدِ ما عَقَلُوهُ وهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [4] وقال ﴿يُرِيدُونَ أنْ يُبَدِّلوا كلامَ اللهِ﴾ [5] وقال ﴿لا تَبْديلَ لِكَلِماتِ اللهِ﴾ [6] وقال ﴿وتَمَّتْ كلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ﴾ [7] وذكر آيات أخرى، إلى أن قال:

(١) سورة غافر، الآية: ١٦.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٤.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٤٤.
(٤) البقرة، الآية: ٧٥.
(٥) سورة الفتح، الآية: ١٥.
(٦) سورة يونس، الآية: ٦٤.
(٧) سورة الأنعام، الآية: ١١٥.

وقال تعالى لقوم موسى حين اتَّخذوا العجلَ فقال ﴿أفلاَ يَرَوْنَ ألاَّ يَرْجِعُ إلَيْهِم قَوْلاً ولا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا ولا نفْعاً﴾ [1] وقال ﴿عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ، ألَمْ يَرَوْا أنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ ولاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً، اتَّخذوهُ وكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [2].

قال أبو سعيد: ففي كل ما ذكرناه تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل ففيما عاب تعالى به العجلَ في عجزه عن القول والكلام بيانٌ بين ان الله غير عاجز عنه وانه متكلم، وقائل، لأنه لم يكن ليعيب ا لعجل بشيء هو موجود فيه، وقال إبراهيم عليه السلام ﴿بَل فعَلَهُ كبيرُهُمْ هذَا فَاسْألُوهُم إنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [3] إلى قوله ﴿أفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [4] فلم يعب إبراهيم أصنامهم وآلِهتهم التي يعبدون بالعجز عن الكلام إلا وأن إلٰهه متكلم قائل، وبسط الكلام في ذلك، إلى أن قال: أرأيتم قولكم «إنه مخلوق» فما بدء خلقه؟ أقال الله له كن فكان كلاما قائما بنفسه بلا متكلم به؟ فقد علم الناس - إلا ما شاء الله منهم - أن الله لم يخلق كلاما يرى ويسمع بلا متكلم به، فلا بد من أن تقولوا في دعواكم: الله المتكلم بالقرآن، فأضفتموه إلى الله فهذا أجور الجور وأكذب الكذب: أن تضيفوا كلام المخلوق إلى الخالق، ولو لم يكن كفرا لكان كذبا بلا شك فيه، فكيف وهو كفر لا شك فيه؟ لا يجوز لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر ان يدعي الربوبية ويدعو الخلق إلى عبادته فيقول ﴿إنَّني أنا اللهُ لاَ إلٰه إلا أنَا فاعْبُدْني﴾ [5] ﴿إنِّي أنَا رَبُّكَ﴾ [6] و﴿أنَا اخْتَرْتُكَ﴾ [7] ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي، اذْهَبْ أنْتَ وأخُوكَ بِآياتي ولاَ تَنِيَا في ذِكْرِي إنَّني معَكُمَا أسْمَعُ وأرَى﴾ [8] ﴿ومَا خلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلا لِيَعْبُدُون﴾ [9] ﴿ألَمْ أعْهَدْ إلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إنَّهُ لكُم عَدُوٌّ مُبِينٌ، وأنِ اعْبُدوني هَذا

---

(١) سورة طه، الآية: ٨٩.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٨.
(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٦٣.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٧٦.
(٥) سورة طه، الآية: ١٤.
(٦) سورة طه، الآية: ١٢.
(٧) سورة طه، الآية: ١٣.
(٨) سورة طه، الآية: ٤١.
(٩) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾[1] قد علم الخلق إلا مَنْ أضلّه الله انه لا يجوز لأحد ان يقول هذا وما أشبهه، ويدعيه غير الخالق، بل القائل به والداعي إلى عباده غير الله كافر كفرعون الذي قال ﴿أنا ربُّكُم الأعْلَى﴾[2] والمجيب له والمؤمن بدعواه أكفر وأكذب.

وإن قلتم «تكلم به مخلوق» فأضفناه إلى الله، لأن الخلق كلهم بصفاتهم وكلامهم لله، فهذا المحال الذي ليس وراءه محال، فضلا عن أن يكون كفرا؛ لأن الله عز وجل لم ينسب شيئا من الكلام كله إلى نفسه أنه كلامه غير القرآن وما أنزل على رسوله، فإن تم كلامكم ولزمتموه لزمكم أن تسموا الشعر وجميع الغناء والنَّوح وكلام السباع والبهائم والطير كلام الله، فهذا مما لا يختلف المصلُّون في بُطُوله واستحالته، فما فضل القرآن إذاً عندكم على الغناء والنوح والشعر إذ كان كله في دعواكم كلام الله؟ فكيف خص القرآن بأنه كلام الله ونسب كل كلام إلى قائله؟ فكفي بقوم ضلالا أن يدعوا قولا لا يشك الموحدون في بطوله واستحالته.

ومما يزيد دعواكم تكذيبا واستحالة ويزيد المؤمنين بكلام الله إيمانا وتصديقا أن الله قد ميز بين مَنْ كلم من رسله في الدنيا وبين من لم يكلم، ومن يكلم من خلقه في الآخرة ومن لا يكلم، فقال ﴿تِلْكَ الرُّسلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، مِنْهُم من كَلَّمَ اللهُ، وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾[3] فميز بين من اختصَّه الله بكلامه وبين من لم يكلمه، ثم سمى ممن كلم الله موسى فقال ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[4] فلو لم يكلمه بنفسه إلا على تأويل ما ادعيتم فما فَضْلُ مَنْ ذكر الله في تكلميه إياه على غيره ممن لم يكلمه؟ إذ كل الرسل في تكليم الله إياهم مثلُ موسى، وكل عندكم كلام الله، وقد قال تعالى ﴿أُولَئِكَ لاخَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ

---

(١) سورة يسٓ، الآية: ٦٠.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٤.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.

(٤) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللهُ﴾ (١) ففي هذا بيان أنه يعاقب قوما يوم القيامة بصَرفْ كلامه عنهم، وأنه يثيب بتكليمه قوما آخرين.

وقال أيضا في بيان كفر الجهمية: أخبر الله أن القرآن كلامه، وادعت الجهمية أنه خَلَقه، وأخبر الله تبارك وتعالى أنه كلم موسى تكليما، وقال هؤلاء: لم يكلمه الله بنفسه، ولم يسمع موسى نفسَ كلام الله، وإنما سمع كلاما خرج إليه من مخلوق، ففي دعواهم دعا مخلوق موسى الى ربوبيته فقال له ﴿إنِّي أنَا رَبُّك فَاخْلَع نَعْلَيْكَ﴾ (٢) فقال له موسى في دعواهم: صدقت: ثم أتى فرعون يدعوه إلى ربوبية مخلوق كما أجاب موسى في دعواهم، فما فرق بين موسى وفرعون في الكفر إذا؟ فأي كفر أوضح من هذا؟ وقال تبارك وتعالى: ﴿إنَّما قَوْلُنَا لشَيءٍ إذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٣) وقال هؤلاء: ما قال لشيء قط قولا وكلاما كنن فكان ولا يقوله أبدا، ولم يخرج منه كلام قط، ولا يخرج، ولا هو يقدر على الكلام في دعواهم؛ فالصنم في دعواهم والرحمن بمنزلة واحدة في الكلام.

وقال أيضا في كتاب النقض على المريسي: وادعيت أيها المريسي في قول الله عز وجل ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلاَّ أَنْ يَأْتِيهُم اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمَام وَالـمَلاَئِكَةُ﴾ (٤) وفي قوله ﴿هَل يَنْظُرُونَ إلاَّ أن تَأْتِيَهُم الـمَلاَئِكَةُ أَوْ يَأتِي رَبُّكَ﴾ (٥) فادعيت أن هذا ليس منه بإتيان، لما أنه غير متحرك، ولكن يأتي بالقيامة بزعمك، وقوله ﴿يَأتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِّنَ الغَمَام﴾ (٦) يأتي الله بأمره في ظلل من الغمام، ولا يأتي هو بنفسه ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ القَوَاعِدِ﴾ (٧) ﴿فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَـمْ يَحتَسِبُوا﴾ (٨) فيقال لهذا المريسي: قاتلك الله! ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا علم ولا بصر! أنبأك الله

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧٧.
(٢) سورة طه، الآية: ١٢.
(٣) سورة النحل، الآية: ٤٠.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٤٠.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٥٨.
(٦) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.
(٧) سورة النحل، الآية: ٢٦.
(٨) سورة الحشر، الآية: ٢.

أنه إتيان، وتقول: ليس بإتيان: إنما هو كقوله ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ القَوَاعِدِ﴾[1] فقد ميزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين التأويلين إلا كل جاهل بالكتاب والسنة؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة، لا يجهله إلا مثلك.

وقدا تفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه، فوق سمواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة ليفصل بين عباده ويحسابهم ويثيبهم، وتشقق السموات يومئذ لنزوله، وتنزل الملائكة تنزيلا، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية، كما قال الله ورسوله، فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا علموا يقينا أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه، فقوله ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ القَوَاعِدِ﴾[2] يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم، فخر عليهم السقف من فوقهم، فتفسير هذا الإتيان خرور السقف عليهم من فوقهم، وقوله ﴿فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنَ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾[3] مكربهم فقذف في قلوبهم الرعْبَ يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين، وهم بنو النَّضير، فتفسير الإتيانين مقرون بهما، فخرور السقف والرعب، وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مُفَسَّر، قال الله تعالى ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ، وَحُمِلَتِ الأَرْضُ وَالجِبَال فَدُكتَا دَكَّةً وَاحِدَةً، فَيَوْمَئِذٍ وَقَعتِ الوَاقِعَةُ، وانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ واهِيَة، وَالمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا، وَيَحْمِلُ عَرشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ، يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تُخْفَى مِنْكُم خَافِيَةٌ﴾[4] إلى قوله تعالى ﴿هلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَه﴾[5] فقد فسر الله المعنيين تفسيراً لا لَبْسَ فيه ولا تشبيه على ذي عقل، فقال فيما يصيب به من العقوبات في الدنيا ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً، فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَّمْ تَغْنَ

---

(١) سورة النحل، الآية: ٢٦.
(٢) سورة النحل، الآية: ٢٦.
(٣) سورة الحشر، الآية: ٢.
(٤) سورة الحاقة، الآية: ١٣.
(٥) سورة الحاقة، الآية: ٢٩.

بِالأَمْسِ﴾ [١] فحين قال ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا﴾ [٢] علم أهلُ العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء وهو على العرش، فلما قال ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [٣] الآيات التي ذكرناها، وقال أيضاً ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الملائكة تنْزيلاً﴾، [٤] و﴿يَأْتِيَهُمْ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ، وَقُضِيَ الأَمْرُ، وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾ [٥] و﴿دُكَّتِ الأَرْضُ دَكّاً دَكّاً، وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ [٦] علم بما قص الله من الدليل وبما حَدّ لنزول الملائكة حينئذ: أن هذا إتيانُ الله بنفسه يوم القيامة، ليَلِيَ محاسبة خلقه بنفسه، لا يلي ذلك أحدٌ غيره، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد، لاختلاف القضيتين.

إلى أن قال: وقد كفانا رسولُ الله ﷺ وأصحابه تفسير هذا الإتيان، حتى لا نحتاج منك له إلى تفسير، وذكر حديث أبي هريرة الذي في الصحيحين في تَجَلّيه يوم القيامة عن النبي ﷺ، وفيه قال «فيقول المؤمنون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه» وذكر حديث ابن عباس من وجهين موقوفا ومرفوعا إلى النبي ﷺ، وفيه «ثم يأتي الرب تعالى في الكَرُوبيّينَ، وهم أكثر من أهل السموات والأرض» ورواه الحاكم في صحيحه، وذكر عن أنس بن مالك أنه قال، وتلا هذه الآية ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [٧] قال: يبدلها الله يوم القيامة بأرض من فضة لم تعمل عليها الخطايا، ينزل عليها الجبار.

ثم قال: ومن يلتفت أيها المريسي إلى تفسيرك المحال في إتيان الله يوم القيامة ويَدَعُ تفسير رسول الله ﷺ وأصحابه إلا كل جاهل مجنون خاسر مغبون؟ لما أنك مفتون في الدين مأفون، وعلى تفسير كتاب الله غير مأمون، ويلك! أيأتي الله بالقيامة ويتغيب هو بنفسه؟ فمن يحاسب الناس يومئذ؟ لقد خشيت على مَنْ

---

(١) سورة يونس، الآية: ٢٤.
(٢) سورة يونس، الآية: ٢٤.
(٣) سورة الحاقة، الآية: ١٣.
(٤) سورة الفرقان، الآية: ٢٥.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.
(٦) سورة الفجر، الآية: ٢١.
(٧) سورة إبراهيم، الآية: ٤٨.

ذهب مذهبك هذا أنه لا يؤمن بيوم الحساب.

وادعيت أيها المريسي في قول الله ﴿اللهُ لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ﴾[1] أن تفسير القيوم عندك الذي لا يزول، تعني الذي لا ينزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط، وأسندت ذلك عن بعض أصحابك غير مسمى عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أنه قال: القيوم الذي لا يزول، ومع روايتك هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد انها باطلة: أحدها أنك رويتها وأنت المتهم في توحيد الله، والثانية أنك رويتها عن بعض أصحابك غير مسمى، وأصحابُك مِثْلُكَ في الظِّنة والتهَمَة، والثالثة أنه عن الكلبي، وقد أجمع أهلُ العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبي في حلال ولا حرام، فكيف في تفسير توحيد الله وتفسير كتابه؟ وكذلك أبو صالح، ولو صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال: «القيوم الذي لا يزول» لم نستنكره، وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لا يزول لا يفنى ولا يبيد، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء، كما كان يقال في الشيء الفاني: هو زائل، كما قال لبيد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

يعني فان، لا أنه متحرك، فإن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة كما لا توصف الأصنام الميتة، قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ، أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾[2] فالله الحي القيوم القابض الباسط يتحرك إذا شاء، وينزل إذا شاء، ويفعل ما يشاء، بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تزال.

واحتججت أيها المريسي في نفي التحرك عن الله والزوال بحُجَج الصبيان، وزعمت أن إبراهيم ﷺ حين رأى كوكباً وشمساً وقمرا قال: ﴿هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ: لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[3] ثم قلت: فنفي إبراهيم المحبة عن كل إله

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢. (٢) سورة النحل، الآية: ٢٠. (٣) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

زائل، يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد فقد أفَلَ وزال كما أفل الشمس والقمر فتنصَّلَ من ربوبيتهما إبراهيم، فلو قاس هذا القياسَ تركي طمطماني أو رومي عجمي ما زاد على ما قِسْتَ قبحا وسماجة، ويلك! مَنْ قال مِنْ خلق الله إن الله إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفَلَ في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة؟ إن الله لا يأفل في شيء سواه إذا نزل أو ارتفع كما تأفل الشمس والقمر والكواكب، بل هو العالي على كل شيء، المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه، وهو الفعال لما يريد، لا يأفل في شيء، بل الأشياء كلها تخشع له وتتواضع، والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة إذا أفلت أفلت في مخلوق في عينٍ حَمِئة كما قال تعالى، والله أعلى وأجل لا يحيط به شيء ولا يحتوي عليه شيء.

مناقشة مسألة «أنه تعالى لم يزل متكلماً»:

وقال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر صاحب الخلال، في أول كتابه الكبير المسمى بالمقنع، وقد ذكر ذلك عنه القاضي أبو يعلي في كتاب «إيضاح البيان، في مسألة القرآن» قال أبو بكر لما سألوه: إنكم إذا قلتم: لم يَزَلْ متكلما كان ذلك عبثا، فقال: لأصحابنا قولان: أحدهما أنه لم يزل متكلما كالعلم؛ لأن ضد الكلام الخرس، كما أن ضد العلم الجهل، قال: ومن أصحابنا من قال: قد أثبت لنفسه أنه خالق، ولم يجز أن يكون خالقا في كل حال، بل قلنا: إنه خالق في وقت إرادته أن يخلق، وإن لم يكن خالقا في كل حال، ولم يبطل أن يكون خالقا، كذلك إن لم يكن متكلما في حال لم يبطل أن يكون متكلما، بل هو متكلم خالق، وإن لم يكن خالقا في كل حال، ولا متكلما في كل حال.

وذكر القاضي أبو يعلي في كتابه المسمى بإيضاح البيان هذا السؤال، فقال: نقول: إنه لم يزل متكلما، وليس بمكلم ولا مخاطِب ولا آمر ولا ناهٍ، نص عليه أحمد في رواية حنبل فقال: لم يزل الله متكلما عالما غفورا.

قال: وقال في رواية عبد الله: لم يزل متكلما إذا شاء.

وقال حنبل في موضع آخر: سمعت أبا عبد الله يقول: لم يزل الله متكلما، والقرآن كلام الله غير مخلوق.

قال القاضي أبو يعلي: وقال أحمد في الجزء الذي فيه الرد على الجهمية والزنادقة: وكذلك الله يتكلم كيف شاء، من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفتان، وقال بعد ذلك: بل نقول: إن الله لم يزل متكلما إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق.

وقال أبو عبد الله بن حامد في كتابه في أصول الدين: ومما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم، وأن كلامه قديم غير محدث، كالعلم والقدرة، قال: وقد يجيء على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم، لم يزل موصوفا بذلك ومتكلما كما شاء وإذا شاء، ولا نقول: إنه ساكت في حال أو متكلم في حال، من حيث حدوث الكلام، قال: ولا خلاف عن أبي عبد الله أن الله كان متكلما قبل أن يخلق الخلق وقبل كل الكائنات، وأن الله كان فيما لم يزل متكلما كيف شاء وكما شاء وإذا شاء أنزل كلامه، وإذا شاء لم يُنزله.

قلت: قول ابن حامد «ولا نقول إنه ساكت في حال أو متكلم في حال من حيث حدوث الكلام» يريد به أنا لا نقول: إن جنس كلامه حادث في ذاته كما تقوله الكرامية، من أنه كان ولا يتكلم ثم صار يتكلم بعد أن لم يكن متكلما في الأزل ولا كان تكلمه ممكنا.

وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الملقب شيخ الإسلام، في اعتقاد أهل السنة وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة: اعلم أن الله متكلم قائل مادح نفسه، وهو متكلم كلما شاء، ويتكلم بكلام لا مانع له ولا مُكْرِهَ، والقرآن كلامه هو تكلم به.

وقال أيضا في كتاب مناقب أحمد بن حنبل في باب الإشارة إلى طريقته في الأصول لما ذكر كلامه في مسائل القرآن وتزييف البدع التي ظهرت فيه وأنهم قالوا أولا: هو مخلوق، وجرت المحنة المشهورة، ثم مسألة اللفظية بسبب حسين

الكرابيسي، إلى أن قال: وجاءت طائفة فقالت: لا يتكلم بعدما تكلم، فيكون كلاما حادثا، قال: وهذه سحاءة[1] أخرى تُقْذِي في الدين غير عين واحدة، فانتبه لها أبو بكر بن خُزَيمة، وكانت حينئذ بنيسابوردار الآثار تمد إليها الدانات، وتشد إليها الركائب، ويجلب منها العلم، وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقفي والضبعي مع ما جمعا من الحديث والفقه والصدق والورع واللسان، والبت[1] والقدر لا يستر لوث بالكلام واستهام لأهله، فابن خزيمة في بيت ومحمد ابن إسحاق في بيت وأبو حامد العرشرقي في بيت، قال: فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر فلم يزل يصيح بتشويهها، ويصنف في ردها كأنه منذر جيش، حتى دَوَّنَ في الدفاتر، وتمكن في السرائر، ولقن في الكتاتيب ، ونقش في المحاريب، أن الله متكلم: إن شاء الله تكلم، وإن شاء سكت، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الغرَّ عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا!

قلت: هذه القصة التي أشار إليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبد الله في تاريخ نيسابور وغيره، ذكر أنه رفع إلى الإمام أنه قد نبغ طائفة من أصحابه يخالفونه وهو لا يدري، وأنهم على مذهب الكُلاَّبية، وأبو بكر الإمام شديد على الكلابية، قال: فحدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال: اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم، وجرى ذكر كلام الله: أقديم لم يزل أو يثبت عند اختياره تعالى أن يتكلم به؟ فوقع بيننا في ذلك خَوْض قال جماعة منا: إن كلام الباري قديم لم يزل، وقال جماعة: إن كلامه قديم، غير أنه لا يثبت إلا باختياره لكلامه، فبكرت أنا إلى أبي علي الثقفي، وأخبرته بما جرى، فقال: من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث، وانتشرت هذه المسألة في البلد، وذهب منصور الطوسي في جماعة معه إلى أبي بكر محمد بن إسحاق

---

(١) السحاءة ـ بفتح السين ـ القطعة من الورق يكتب فيها.

(١) قوله «والبت والقدر» إلى آخره هكذا في الأصل، وفيها كلمات غير منقوطة ولا تخلو من تحريف، فارجع إلى أصل صحيح وحررها، فإن الأصل الذي بيدنا سقيم كتبه مصحح الطبعة الأولى.

وأخبروه بذلك، حتى قال منصور: ألم أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكلابية، وهذا مذهبهم، فجمع أبو بكر أصحابه، وقال: ألم أنهكم غير مرة عن الخوض في الكلام، ولم يزدهم على هذا في ذلك اليوم، وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه، وأنه صنف في الرد عليهم، وأنهم ناقضوه، ونسبوه إلى القول بقول جَهْم في أن القرآن محدث، وجعلهم هو كُلاَّبية.

قال الحاكم، سمعت أبا عبد الرحمن بن أحمد المقري يقول: سمعت ابا بكر محمد بن إسحاق يقول: الذي اقول به أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله، غير مخلوق، ومن قال «إن القرآن أو شيئاً منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق» أو يقول «إن الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به في الأزل» او يقول «إن أفعال الله مخلوقة» أو يقول «إن القرآن محدث» أو يقول «إن شيئاً من صفات الله صفات الذات او اسماً من اسماء الله مخلوق» فهو عندي جهمي يستتاب، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه، هذا مذهبي ومذهب مَنْ رأيت من أهل الشرق والغرب من أهل العلم، ومن حكى عني خلاف هذا فهو كاذب باهت، ومن نظر في كتبي المصنفة ظهر له وبان أن الكُلاَّبية كذَبة فيما يحكون عني مما هو خلاف أصلي وديانتي.

وذكر عن ابن خزيمة انه قال: زعم بعضُ جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام، فهم لا يفهمون كتاب الله، فإن الله قد أخبر في نص الكتاب في مواضع أنه خلق آدم، وأنه امر الملائكة بالسجود له، فكرر هذا الذكر في غير موضع، وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى، وكرر ذكر عيسى ابن مريم في مواضع، وحمد نفسه في مواضع فقال: ﴿الحَمْدُ للهِ الَّذي أنْزلَ علَى عَبْدِهِ الكِتابَ﴾[1] و﴿الحَمْدُ للهِ الَّذي خلَقَ السمواتِ والأرْضَ﴾[2] و﴿الحمْدُ للهِ الَّذي لهُ ما في السَّموات ومَا في الأرْضِ﴾[3] وكرر زيادة على ثلاثين مرة ﴿فَبِأيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ﴾[4] ولم أتوهم ان

(١) سورة الكهف، الآية: ١.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١.
(٣) سورة سبأ، الآية: ١.
(٤) سورة الرحمن، الآية: ١٦.

مسلما يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين.

قال الحاكم:، سمعت ابا بكر بن محمد بن إسحاق - يعني الضبعي - يقول، لما رجع ووجد بعض المخالفين - يعني المعتزلة - الفرصَةَ في تقرير مذهبهم بحضرتنا، قال أبو علي الثقفي للإمام: ما الذي أنكرت من مذهبنا أيها الإمام حتى نرجع عنه؟ قال: ميلكم إلى مذهب الكلاَّبية، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله بن سعيد وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبي وغيره، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب، فقلت: قد جمعت أنا أصول مذهبنا في صك، فأخرجته إليه، فقلت: هذا ما جمعته بخطي، وبينته في هذه المسائل، فإن كان فيها شيء تكرهه فبين لنا وجهه، فذكر انه تأمله ولم ينكر منه شيئاً، وذكر لشيخه الخط وفيه: إن الله بجميع صفات ذاته واحد، لم يزل، ولا يزال، وما أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق، وكل شيء أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق.

وذكر أن أبا العباس القلانسي وغيره وافقوا مَنْ خالف أبا بكر، وأنه كتب إلى جماعة من العلماء بتلك المسائل، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر إلى السلطان، وان أمير نيسابور امر ان يمتثل امر أبي بكر فيهم من النفي والضرب والحبس، وأن عبد الله بن حماد قال: طوبى لهم إن كان ما يقال عنهم مكذوبا عليهم، وأن عبد الله بن حماد من غد ذلك اليوم قال: رأيت البارحة في المنام كأن احمد بن السَّرى الزاهد المروزي لكَمني برجله ثم قال: كأنك في شك من امور هؤلاء الكلاَّبية، قال: ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال ﴿هَذا بلاَغٌ لِلنَّاسِ ولِيُنْذرُوا بِهِ ولِيَعْلمُوا أنَّمَا هُوَ إلهٌ واحِدٌ ولِيَذَّكَّرَ أُولو الألْبابِ﴾[1] وهذه القصة مبسوطة في موضع آخر، وأكثر اهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على الكُلاَّبية.

ذكر أبو إسماعيل الأنصاري المعروف بشيخ الإسلام في كتاب « ذم

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٥٢.

لكلام»: سمعت أبا نصر بن أبي سعيد الرداد، سمعت إبراهيم بن إسماعيل الخلال يقول: إني ذهبت بكتاب ابن خزيمة في الضبعي والثقفي إلى أمير المؤمنين، فكتب بصلْبِهما، فقال ابن خزيمة: لا، قد علم رسول الله ﷺ النفاق من أقوام فلم يَصْلبهم.

قال أبو إسماعيل:، سمعت إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني يقول: استتيب الضبعي والثقفي على قبر ابن خزيمة.

وقال: سمعت احمد بن ابي نصر يقول: رأينا محمد بن الحسين السلمي - يعني ابا عبد الرحمن صاحب التصانيف المعروفة في طريقة الصوفية - يلعن الكلاَّبية!.

قال: وسمعت محمد بن العباس بن محمد يقول: كان أبو علي الدقاق يقول: لعن الله الكُلاَّبية.

ومن الموافقين لابن خزيمة أبو حامد التاركي، وأبو سعيد الزاهد، ويحيى بن عمار، وأبو عثمان النيسابوري الملقب بشيخ الإسلام.

قال: وسمعت عبد الواحد بن ياسين يقول: رأيت بابين قُلعا من مدرسة أبي الطيب - يعني الصعلوكي - بأمره من بيتي شابين حضرا أبا بكر بن فُورَك، وسمعت الطيب بن محمد، سمعت ابا عبد الرحمن السلمي يقول: وجدت أبا حامد الإسفرايني وأبا الطيب الصعلوكي وأبا بكر القفال المروزي وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله.

طعن السجزي في الأشعري:

وقال الحافظ أبو نصر السّجْزي في رسالته المعروفة إلى اهل زبيد في الواجب من القول في القرآن: اعلموا - أرشدنا الله وإياكم! - انه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نِحَلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كُلاَّب والقَلانسي والأشعري وأقرانُهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم، بل أخس حالا منهم في الباطن، من أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا

تأليف واتِّسَاق، وإن اختلفت به اللغات، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات وقالوا: الكلام حروف متسقة وأصوات مقطعة، وقالت - يعني علماء العربية: - الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم مثل زيد وعمرو، والفعل مثل جاء وذهب، والحرف الذي يجيء لمعنى مثل هل وبل، وقد، وما شاكل ذلك، فالإجماع مُنْعقد بين العقلاء على كونِ الكلام حرفاً وصوتاً؛ فلما نبغ ابن كُلاَّب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان عليه السلفُ، ولا يحتجون بالاخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهي لا توجب علما، وألزمتهم المعتزلة بالاتفاق على ان الاتفاق حاصل على ان الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وما كان بهذه المثابة لا يجوز ان يكون من صفات الله تعالى؛ لأن ذات الحق لا توصف بالاجتماع والافتراق، والكل والبعض، والحركة والسكون، وحكمُ الصفة الذاتية حكمُ الذات.

قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خَلْق له أحْدَثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: خلق الله، وعبد الله، وفعل الله، قال: فضاق بابن كُلاَّب وأضرابه النَّفَسُ عند هذا الإلزام، لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنانَ إلى مجرد العقل.

فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العِيان وخرَّقُوا الإجماع المنعقد بين الكافَّة المسلمِ والكافرِ، وقال للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية او عبارة عنه، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم، فمنهم من اقتصر على هذا القدر، ومنهم من احترز عما عَلِم دخوله على هذا الحد، فزاد فيه «تُنافي السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام» ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم وإثبات اللغة فيه تشبيه، وتعلقوا بشُبَه، منها قول الأخطل:

إن البيـان مـن الفـؤاد، وإنما   جعـل اللسـان على الفـؤاد دليلا

فغيروه، وقالوا «إن الكلام من الفؤاد» وزعموا ان لهم حجة على مقالتهم في قول الله تعالى ﴿ويَقُولُونَ في أَنْفُسِهِم لَوْلا يُعَذِّبُنا اللهُ بما نَقُولُ﴾[1] وفي قول الله عز وجل ﴿فَأَسَرَّها يُوسُفُ في نَفْسِهِ ولَمْ يُبْدِها لَهُمْ﴾[2] واحتجوا بقول العرب «أرى في نفسك كلاما، وفي وجهك كلاما» فألجأهم الضيق مما دخل عليهم في مقالتهم إلى أن قالوا: الأخرس متكلم، وكذلك الساكت والنائم، ولهم في حال الخرس والسكوت والنوم كلام، وهم متكلمون به، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام.

وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير رد عليه، ومن علم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يُنَاظَر، بل يُجَانَبُ ويُقْمَع.

وقال أبو نصر السِّجْزي في كتابه المسمى بالإبانة في مسألة القرآن: لما قيل «إن القرآن عمل» والعمل لا يكون صفة لله، والدليل على انه عمل أنك تقول: «قرأ فلان يقرأ» وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل، فقال: هذا لا يلزم، لأنك تقول «قال الله عز وجل» و«يقول الله عز وجل» والله تعالى قال ﴿وقُلْنا يا آدَمَ اسْكُن أنتَ وزَوْجُكَ الجَنَّة﴾[3] وقال تعالى ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امتَلأتِ وتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾[4] فقد حسن في القول ذكر المستقبل.

فإن ارتكبوا العظمى، وقالوا: كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ، وليس بلغة، والله سبحانه من الازل إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا آخر، فقال: ويقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبر عنه.

قيل لهم: قد بينا مراراً كثيرة ان قولكم في هذا الباب فاسد، وأنه مخالف للعقليين والشرعيين جميعا، وأن نص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده،

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ٨.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٧٧.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٥.
(٤) سورة قٓ، الآية: ٣٠.

قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [1] فبين الله سبحانه انه يقول كن إذا أراد كَوْنه، فعلم بذلك انه لم يقل للقيامة بعدُ كوني.

وقال أيضاً في موضع آخر: النبي ﷺ قال «نبدأ بما بدأ الله به» ثم قرأ ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ والله تعالى قال ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ وقال ﴿إنما امره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ فبين جل جلاله انه قال لآدم بعد ان خلقه من تراب: كن، وأنه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، ولم يقتض ذلك حُدُوثاً ولا خَلْقاً بعد نفي حدوث نوع الكلام، لِما قام من الدليل على انتفاء الخلق عن كلام الله تعالى.

مناقشة السجزي لمسألة ان الله لم يزل متكلماً:

وقال أبو نصر السِّجزي أيضاً: فأما الله تعالى فإنه متكلم فيما لم يزل، ولا يزال متكلماً بما شاء من الكلام، يُسْمِع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء ذلك، ويكلم من شاء يكلمه بما يعرفه لا يجهله، وهو سبحانه حي عليم متكلم لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، ليس بجسم، ولا في معنى جسم، ولا يوصف بأداة ولا جارحة وآلة، وكلامه أحسن الكلام، وفيه سُوَر وآي وكلمات، وكل ذلك حروف، وهو مسموع منه على الحقيقة سماعا يعقله الخلق، ولا كيفية لتكلمه وتكليمه، جائز وجود اعداد من المكلَّمين يكلمهم سبحانه في حال واحدة بما يريده من كل واحد منهم، من غير ان يشغله تكليمُ هذا عن تكليم هذا، ومنع كثير من أهل العلم إطلاق السكوت عليه، ومن أهل الأثر من جوَّز إطلاق السكوت عليه لوروده في الحديث، وقال: معناه تركه التوبيخ والتقرير والمحاسبة اليوم، وسيأتي يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبخ، فذلك الترك معنى السكوت.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠.

اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمين بها:

قال: والأصل الذي يجب ان يعلم: أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمَّيْنَ بها، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤوف واحد حي عليم سميع بصير متكلم وقلنا إن النبي ﷺ كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلما لم يكن ذلك تشبيها، ولا خالفنا به أحدا من السلف والأئمة، بل الله موجود لم يزل، واحد حي قديم قيوم عالم سميع بصير متكلم فيما لم يزل، ولا يجوز ان يوصف بأضداد هذه الصفات، والموجودُ منا إنما وُجِدَ عن عَدَم، وحَيِيَ بمعنىً، ثم يصير ميتا بزوال ذلك المعنى، وعَلم بعد ان لم يَعْلم، وقد نسي ما علم، وسمع وأبصر وتكلم بجوارحَ قد تلحقها الآفات، فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى، وإن اتفقت مُسمَّيات هذه الصفات.

مناقشة بين السجزي والأشعري في مسألة عدم جواز التجزؤ على القديم

وقال أبو نصر أيضاً: خاطبني بعض الأشعرية يوما في هذا الفصل، وقال: التَّجزؤ على القديم غير جائز، فقلت له: أتقر بأن الله أسْمعَ موسى كلامَه على الحقيقة بلا ترجمان؟ فقال: نعم ـ وهم يطلقون ذلك، ويموّهون على من لا يخبر مذهبهم ـ وحقيقةُ سماع كلام الله من ذاته، على أصل الأشعري محال؛ لأن سماع الخلق ـ على ما جُبِلوا عليه من البنية، وأجرُوا عليه من العادة ـ لا يكون البتة إلا لما هو صوت أو في معنى الصوت، وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته من العلم والفَهْم، وهما يقومان في وقت مقام السماع، لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع، وربما سُمي ذلك سماعا على التجوز لقربه من معناه، فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتأتى للخلق في العرف الجاري.

قال: فقلت لمخاطبي الأشعري: قد علمنا جميعا ان حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال، وليس ههنا من تَتَّقيه وتخشى تشنيعه، وإنما مذهبك أن الله يُفْهِمُ من شاء كلامه بلطيفةٍ منه، حتى يصير عالما متيقنا بأن الذي فهمه كلامُ

الله، والذي أريد أن ألزمك واردٌ على الفهم وروده على السماع، فدع كلامَ الله مطلقا ام مقيداً؟ فتلكأ قليلا، ثم قال: ما تريد بهذا؟ فقلت: دع إرادتي وأجِبْ بما عندك، فأبى وقال: ما تريد بهذا؟ فقلت: اريد انك إن قلت «إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقا» اقتضى ان لا يكون لله كلام من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى، وهذا يؤول إلى الكفر، فإن الله تعالى يقول ﴿ولاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ (١) ولو جاز ذلك لصار مَنْ فهم كلام الله عالما بالغيب وبما في نفس الله تعالى، وقد نفى الله تعالى ذلك بما أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول ﴿تَعْلَمُ ما في نَفْسي ولا أعْلَمُ ما في نفْسِكَ إنَّكَ أنتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ﴾ (٢) وإذا لم يجز إطلاقه، وألجئتَ إلى أن تقول «أفهمه الله ما شاء من كلامه» دخَلْتَ في التبعيض الذي هرَبت منه، وكفَّرت من قال به، ويكون مخالفك اسعد منك، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله، وأنت أبيت ان تقبل ذلك، وادعيت ان الواجب المصيرُ إلى حكم العقل في هذا الباب، وقد ردك العقلُ إلى موافقة النص خاسئاً.

فقال: هذا يحتاج إلى تأمل، وقَطع الكلام.

وقال أبو نصر: لم يزل الله متكلما؛ لأن الكلام من صفات المدح للحي الفاعل، وضده من النقائص، والله منزه عنها ـ وذكر كلاماً كثيراً إلى أن قال:

وقد ثبت بما ذكرناه كون القرآن مفرقاً مفصلاً، ذا أجزاء وأبعاض وآي وكلمات وأحرف، وأن ما كان بخلاف ذلك لم يكن القرآن المنزل الذي آمن به المسلمون وجحده الكفار، وأن المقروء سور وآي وكلمات وحروف، وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو، وأنه عربي مبين، نازل بلسان العرب، ولسان قريش، والمراد باللسان في هذا الباب اللغة، لا اللسان الذي هو لحم ودم وعروق، تعالى الله عن ذلك، وجل عن ان يوصف إلا بما وصف به نفسه، وتنزه عن الأشباه.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٦.

مسألة الحرف والصوت وما فيها :

قال: ونحن نذكر عقب هذا الفصل فصلا في ذكر حروف القرآن، وفصلا بعد ذلك في الصوت وما ورد فيه من القرآن والحديث، وكل ذي لُب صحيح يعرف بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال ان القرآن العربي حروف، ولا فرق بين منكر ذلك ومنكر الحواس وأنها من مبـاديء العلم وأسباب المدارك.

قال: وقد بين الله في كتابه ما لا إشكال بعده في هذا الفصل لما قال: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى﴾ [1] والعرب لا تعرف نداء إلا صوتا، وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك، فإن أنكروا الظاهر كفروا، وإن قالوا « إن النداء غير صوت » خالفوا لغات العرب، وإن قالوا نادى الأمير ـ إذا أمر غيره بالنداء ـ دفعوا فضيلة موسى عليه السلام المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير واسطة ولا ترجمان، وليس في وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد الصوت منه من الخلق، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من خلقه، وكيف؟ وكلامه وكلام خلقه معنى عند الأشعري قائم بذات المتكلم لا يختلف؛ فهو المشبه لا محالة.

قال: وأما نحن فنقول: كلام الله حرف وصوت بحكم النص، قال: وليس ذلك عن جارحة ولا آلة، وكلامُنا حروف وأصوات، لا يوجد ذلك منا إلا بآلة، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء، لا يشغله شيء عن شيء، والمتكلم منا لا يتأتي منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدىء في الآخر، والقرآن لما كان كلاما لله كان معجزا، وكلام الخلق غير معجز، وفي كلام الله بيان ما كان وما سيكون وما لا يكون أبدا لو كان كيف كان يكون، والخلق لا يَصِلونَ إلى هذه الأشياء إلا بتعريف.

رأي إسماعيل بن محمد الأصبهاني لشهادته في الصفات وخلق القرآن:

وقال أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني الشافعي في

(١) سورة الشعراء، الآية: ١٠.

كتابه المعروف « بالحجة، على تارك المحجة » : أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله، وإذ صح أنه كلام الله صح أنه صفة الله تعالى، وأنه موصوف به، وهذه الصفة لازمة لذاته، تقول العرب: « زيد متكلم » فالكلام صفة له لا نعرف إلا أن حقيقة هذه الصفة الكلام، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام الله، وكانت هذه الصفة لازمة له، أزلية، والدليل على أن الكلام لا يفارق المتكلم أنه لو كان مفارقة لم يكن المتكلم به إلا كلمة واحدة، فإذا تكلم بها لم يبق له كلام، فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة، كلمة بعد كلمة، دل على أن تلك الكلمات فروع لكلامه الذي هو صفة له ملازمة.

قال: والدليل على أن القرآن غير مخلوق: أنه كلام الله، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء، قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [1] أي أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره، فقوله « كن » كلام الله وصفته، والصفة التي منها يتفرغ الخلق والفعل، وبها يتكون المخلوق لا تكون مخلوقة، ولا يكون مثلها للمخلوق. والدليل على أن كلام الله لا يشبه كلام المخلوقين أنه كلام معجز، وكلام المخلوقين غير معجز، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره، أو آية من آياته، عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه.

حكاية الكرجي لآراء الأئمة في تلك المسألة:

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي في كتابه الذي سماه « الفصول، في الأصول، عن الأئمة الفحول » وذكر اثني عشر إماما: الشافعي ومالك والثوري وأحمد وابن عيينة وابن المبارك والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والبخاري وأبو زرعة وأبو حاتم.

قال فيه: سمعت الإمام أبا منصور محمد بن أحمد يقول: سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول: سمعت الشيخ أبا حامد الإسفرايني يقول: مذهبي ومذهب الشافعي وفقهاء الأمصار: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠.

مخلوق فهو كافر، والقرآن حَمَله جبريل مسموعا من الله تعالى، والنبي ﷺ سمعه من جبريل، والصحابة سمعوه من رسول الله ﷺ، وهو الذي نتلوه نحن بألسنتنا، وفيما بين الدفتين، وما في صدورنا، مسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومنقوشا، وكل حرف منه ـ كالباء والتاء ـ كله كلام الله غير مخلوق، ومن قال «مخلوق» فهو كافر، عليه لعائن الله والملائكة والناس أجمعين.

قال الشيخ أبو الحسن: وكان الشيخ أبو حامد الإسفرايني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام، قال: ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بني الأشعري مذهَبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحَوْم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة، منهم: الحافظ المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي، يقول: سمعنا جماعة من المشايخ الثقات، قالوا: كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفرايني إمام الأئمة، الذي طبق الأرض علما وأصحابا إذا سعى إلى الجمعة من قطيعته بَكَّر إلى جامع المنصور، ويَدْخُل الرباط المعروف بالزوري المحاذي للجامع، ويُقْبل على من حضر، ويقول: اشهدوا عليَّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قاله الإمام ابن حنبل، لا كما يقول الباقلاني، وتكرر ذلك منه جُمعات، فقيل له في ذلك، فقال: حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلاح، ويشيع الخبر في أهل البلاد: أني بريء مما هم عليه ـ يعني الأشعرية ـ وبريء من مذهب أبي بكر الباقلاني؛ فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خِفْية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه، فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة، فيظن ظان أنهم مني تعلموه قبله، وأنا ما قلته، وأنا بريء من مذهب الباقلاني وعقيدته.

قال الشيخ أبو الحسن الكرجي: وسمعت شيخي الإمام أبا منصور الفقيه الأصبهاني يقول: سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقاني يقول: كنت في درس الشيخ أبي حامد الإسفرايني، وكان ينهي أصحابه عن الكلام، وعن الدخول على الباقلاني، فبلغه أن نفرا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام، فظن أني معهم ومنهم، وذكر قصة قال في آخرها: إن الشيخ أبا حامد قال لي: يا بني،

قد بلغني أنك تدخل على هذا الرجل - يعني الباقلاني - فإياك وَإياه، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة، وإلا فلا تحضر مجلسي، فقلت: أنا عائذ بالله مما قيل، وتائب إليه، واشهدوا عليّ أني لا أدخل إليه.

قال أبو الحسن: وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول، سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد - أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم - قالوا: كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقعا، خوفا من الشيخ أبي حامد الإسفراييني.

قال أبو الحسن: ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقاني. وهو عندي، وبه اقتدي الشيخ أبو إسحاق في كتابيه «اللمع» و «التبصرة» حتى لو وافق قول الأشعري وجها لأصحابنا ميز، وقال: هو قول بعض أصحابنا، وبه قالت الأشعرية، ولم يَعُدَّهم من أصحاب الشافعي؛ استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلا عن أصول الدين.

قلت: هذا المنقول عن الشيخ أبي حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعي، أصحاب الوجوه معروف: في كتبهم المصنفة في أصول الفقه وغيرها.

وقد ذكر ذلك الشيخ أبو حامد والقاضي أو الطيب وأبو إسحاق الشيرازي وغير واحد، بينوا مخالفة الشافعي وغيره من الأئمة لقول ابن كُلاَّب والأشعري في مسألة الكلام التي امتاز بها ابن كُلاَّب والأشعري عن غيرهما، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعري بها ختصاص، بل ما قالاه قاله غيرهما، إما من أهل السنّة وإما من غيرهم، بخلاف ما قاله ابن كلام في مسألة الكلام، واتبعه عليه الأشعري؛ فإنه لم يسبق ابنَ كلابٍ إلى ذلك أحد، ولا وافقه عليه أحد من رؤس الطوائف، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية، ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى: هل تقوم بذاته أم لا؟ وكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا، والجهمية من

المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا، فوافق ابنُ كلاب السلفَ والأئمة في إثبات الصفات، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى ومايتعلق بمشيئته وقدرته.

خطر الاستدلال على حدوث العالم بطريقة الحركات:

ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسي والأشعري ونحوهما، بأن في أقوالهم بقايا من الاعتزال، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم بطريقة الحركات، فإن هذا الأصل هو الذي أوقع المعتزلة في نفي الصفات والأفعال.

وقد ذكر الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب أنه طريق مُبْتَدَع في دين الرسل، محرم عندهم، وكذلك غير الأشعري، كالخطابي وأمثاله، يذكرون ذلك، لكن مع هذا من وافق ابن كلاب لا يرى بطلان هذه الطريقة عقلا، وإن لم يقل: إن الدين محتاج إليها، فلما رأى من رأى صحتها لزمه: إما قول ابن كلاب، أو ما يضاهيه.

الانكار على الباقلاني. الرأي في أبي ذر الهروي:

وهذا الذي نقلوه ـ من إنكار أبي حامد وغيره على القاضي أبي بكر الباقلاني ـ هو بسبب هذا الأصل، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى، وقام عليه الشيخ أبو حامد، والشيخ أبو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق وخراسان والشام، وأهل الحجاز ومصر، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدين وأهل البدع، حتى إنه لم يكن في المنتسبين إلى ابن كلاب والأشعري أجل منه ولا أحسن تصنيفا، وبسببه انتشر هذا القول، وكان منتسبا إلى الإمام أحمد وأهل السنّة، حتى كان يكتب في بعض أجوبته «محمد بن الطيب الحنبلي» وكان بينه وبين أبي الحسن التميمي وأهل بيته من التميميين من الموالاة والمصافاة ما هو معروف، كما تقدم ذكر

ذلك، ولهذا غلب على التميميين موافقته في أصوله، ولما صنف أبو بكر البيهقي كتابه في مناقب الإمام أحمد - وأبو بكر البيهقي موافق لابن الباقلاني في أصوله - ذكر أبو بكر اعتقاد أحمد الذي صنفه أبو الفضل عبد الواحد بن أبي الحسن التميمي، وهو مشابه لأصول القاضي أبي بكر، وقد حكي عنه: أنه كان إذا درس مسألة الكلام على أصول ابن كلاب والأشعري يقول «هذا الذي ذكره أبو الحسن أشرحه لكم وأنا لم تتبين لي هذه المسألة» فكان يحكي عنه الوقف فيها، إذ له في عدة من المسائل قولان وأكثر كما تنطق بذلك كتبه، ومع هذا تكلم فيه أهل العلم، وفي طريقته التي أصلها هذه المسألة بما يطول وصفه، كما تكلم مَنْ قبل هؤلاء في ابن كلاب ومَنْ وافقه حتى ذكر أبو إسماعيل الأنصاري قال: سمعت أحمد بن أبي رافع وخلقا يذكرون شدة أبي حامد - يعني الإسفرايني - على ابن الباقلاني، قال: وأنا بلغت رسالة أبي سعد إلى ابنه سالم ببغداد: إن كنت تريد أن ترجع إلى هَرَاة فلا تقرب الباقلاني، قال: وسمعت الحسين بن أبي أمامة المالكي يقول: سمعت أبي يقول: لعن الله أبا ذر الهروي، فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم، وأول من بثه في المغاربة.

ثناء ابن تيمية على مخالفيه:

قلت: أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنّة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به، وكان قد قدم إلى بغداد من هَراة، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم، فتكلم فيه وفي طريقته من تكلم، كأبي نصر السجزي، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه، وهو ممن يرجح طريقة الثقفي والضبعي على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث، وأهل المغرب كانوا يحجون، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق كما رحل أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبي جعفر السمناني الجهمي[1] صاحب القاضي أبي بكر،

(١) في المطبوعة «الحنفي».

ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد.

ثم إنه ما من هؤلاء إلا مَنْ له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفي على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمة، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين، وصار الناس بسبب ذلك: منهم من يعظمهم؛ لما لهم من المحاسن والفضائل، ومنهم من يذمهم؛ لما وقع في كلامهم من البدع والباطل، وخيار الأمور أوساطها.

وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات؛ ويتجاوز لهم عن السيئات، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ، وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِلَّذِينَ آمَنُوا، رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (١).

المجتهد يغفر له خطأه بعكس متبع الظن والهدى:

ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول ﷺ، وأخطأ في بعض ذلك فالله يغفر له خطأه، تحقيقا للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا ﴿رَبَّنا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (٢).

ومن اتبع ظنه وهَوَاه فأخذ يشنع على مَنْ خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده، وهي من البدع المخالفة للسنّة، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر فيمن يعظمه وهو من أصحابه، فقلَّ من يسلم من مثل ذلك في المتأخرين، لكثرة الاشتباه، والاضطراب، وبُعْد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذي به يحصل الهدى والصواب، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب، ولهذا تجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون في مثل

(١) سورة الحشر، الآية: ١٠. (٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

هذه الأصول ولوازمها، فيقولون القولَ الموافق للسنّة، وينفون ما هو من لوازمه، غير ظانين أنه ينافيه، ويقولون بملزومات القول المنافي الذي ينافي ما أثبتوه من السنّة، وربما كَفَّروا من خالفهم في القول المنافي وملزوماته، فيكون مضمون قولهم: أن يقولوا قولا ويكفروا من يقوله، وهذا يوجد لكثير منهم في الحال الواحد؛ لعدم تفطنه لتناقض القولين، ويوجد في الحالين؛ لاختلاف نظره واجتهاده.

وسبب ذلك ما ابتدعه أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التي يظن الظان أنه لا يدخل فيها إلا الحق، وقد دخل فيها الحق والباطل، فمن لم ينقب عنها أو يستفصل المتكلم بها - كما كان السلف والأئمة يفعلون - صار متناقضا أو مبتدعا ضالا من حيث لا يشعر.

المتكلمون بالألفاظ المجملة المبتدعة:

وكثير ممن تكلم بالألفاظ المجملة المبتَدَعة كلفظ «الجسم والجوهر والعَرَض وحلول الحوادث» ونحو ذلك، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسله، فوقع في كلامهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم، فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة، إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلا، ولا تكون باطلا محضاً لا حَقّ فيه، إذا لو كانت كذلك لم تَخْفَ على الناس، ولكن تشتمل على حق وباطل، فيكون صاحبها قد لَبَسَ الحق بالباطل: إما مخطئاً غالطاً، وإما متعمداً لنفاق فيه وإلحاد، كما قال تعالى ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيْكُم مَّا زَادُوكُمْ إلاَّ خَبَالاً وَلَأَوْضَعُوا خِلاَلَكُم يَبْغُونَكُمُ الفِتْنَةَ وفِيكُم سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾[1]. فأخبر أن المنافقين لو خَرَجُوا في جيش المسلمين ما زادوهم إلا خبالا، ولكانوا يسعون بينهم مسرعين، يطلبون لهم الفتنة، وفي المؤمنين مَنْ يقبل منهم ويستجيب لهم: إما لظن مخطىء، أو لنوع من الهوى، أو لمجموعها؛ فإن المؤمن إنما يدخل عليه

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٤٧.

الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه، ولهذا جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال « إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات » وقد أمر المؤمنين أن يقولوا في صلاتهم ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾(١) ، فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم يعملوا به، والضالون عبدوا الله بلا علم، ولهذا نَزَّهَ الله نبيه عن الأمرين بقوله ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾(٢) وقال تعالى ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ (٣).

وهذا الذي تقدم ذكره ـ من إنكار أئمة العراقيين من أصحاب الشافعي قولَ ابن كُلاَّب ومتبعيه في القرآن ـ هو معروف في كتبهم، ومعلوم أنه ليس بعد الشافعي وابن سُرَيج مثلُ الشيخ أبي حامد الإسفرايني، حتى ذكر أبو إسحاق في طبقات الفقهاء عن أبي الحسين القُدُوري: أنه كان يقول في الشيخ أبي حامد: إنه أنظرُ من الشافعي، وهذا الكلام ـ وإن لم يكن مطابقاً لمعناه، لجلالة قدر الشافعي وعلُو مرتبته ـ فلولا براعة أبي حامد، ما قال فيه الشيخ أبو الحسين القُدُوري مثل هذا.

هل الأمر أمر لصيغته أم لقرينة تقترن به؟

المذاهب في هذه المسألة

وقد قال ابو حامد في كتاب « التعليق في أصول الفقه »: مسألة في أن الأمر امر لصيغته او لقرينة تقترن به، اختلف الناس في الأمر: هل له صيغة تدل على كونه أمراً، ام ليس له ذلك؟ على ثلاثة مذاهب، فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدل بمجردها على كونه أمراً إذا عَرِيتْ عن القرائن، وذلك مثل قول القائل: افعل كذا وكذا، وإذا وجد ذلك عارياً عن القرائن كان امراً ولا

(١) سورة الفاتحة، الآيتان: ٦ ـ ٧.
(٢) سورة النجم، الآيتان: ١ ـ ٢.
(٣) سورة صٓ، الآية: ٤٥.

يحتاج في كونه أمراً إلى قرينة.

هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي، وجماعة أهل العلم، وهو قول البلخي من المعتزلة.

وذهبت المعتزلة بأسْرها - غير البلخي - إلى أن الأمر لا صيغة له، ولا يدل اللفظ بمجرده على كونه أمراً، وإنما يكون أمراً بقرينة تقترن به، وهي الإرادة، ثم اختلفوا في تلك الإرادة: فمنهم من قال: هي إرادة المأمور به، فإذا قال: أفعل، وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار امراً، وإذا عَرِيَ عن ذلك لم يكن امرا، ومنهم من قال: يحتاج إلى ارادة شيئين: إرادة المأمور به، وإرادة كون اللفظ أمراً، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة اشياء، ولسنا نتكلم معهم في هذا الفصل، فإنه شيء يتفرع على مذاهبهم، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الأصل، وهو أن اللفظ هل يكون أمراً بصيغته، او بقرينة تقترن به؟

وذهب الأشعري ومَنْ تابعه إلى أن الأمر هو مَعْنًى قائم بنفس الآمر، لا يفارق الذات ولا يزايلها، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار وغير ذلك، كل هذه المعاني قائمة بالذات لا تزايلها، كالقدرة والعلم وغير ذلك، وسواء في هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين، إلا أن امر الله تعالى يختص بكونه قديماً، وأمر الآدمي مُحْدَث، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهيا، وإنما هي عبارة عنه.

قال: وكان ابن كلاب عبد الله بن سعيد القطان يقول: هي حكاية عن الأمر، وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك، فقال: لا يجوز ان يقال «إنها حكاية»، لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس، وتقرر مذهبهم على هذا. فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف في أن الأمر هل له صيغة ام لا، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس، فذلك المعنى لا يقال: إن له صيغة، أو ليست له صيغة، وإنما يقال ذلك في الألفاظ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي

هو عندهم عبارة عن الأمر، وعندنا ان هذا هو امر، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر، ولا دالا على ذلك بمجرد صيغته، ولكنه يكون موقوفاً على ما بيّنه الدليل، فإن دلَّ الدليل على انه أريد به العبارة عن الأمر حُمل عليه، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حُمل عليه، إلا اننا نتكلم معهم في الجملة: ان هذا اللفظ، هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا؟ وبسط كلامه في هذه المسألة إلى آخرها.

وهذا أيضاً معروف عن أئمة الطريقة الخراسانية، ومن متأخريهم أبو محمد الجويني والد أبي المعالي.

وقد ذكر ابو القاسم ابن عساكر في مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسي في ترجمة أبي محمد الجويني، قال: سمعت خالي أبا سعد - يعني عبد الواحد بن أبي القاسم القيري - يقول: كان أئمتنا في عصره، والمحققون من أصحابنا، يعتقدون فيه من الكمال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلا هو، من حسن طريقته وورَعه وزهده وديانته في كمال فضله.

قال أبو محمد في آخر كتاب صنفه سماه: «عقيدة أصحاب الإمام المطلبي الشافعي وكافة أهل السنة والجماعة» وقد نقل هذا عنه أبو القاسم ابن عساكر في كتابه الذي سماه «تبيين كذب المفتري».

قال أبو محمد: ونعتقد ان المصيب من المجتهدين في الأصول والفروع واحد، ويجب التعيين في الأصول، فأما الفروع فربما يتأتى التعيين وربما لا يتأتى، ومذهب الشيخ ابي الحسن تصويب المجتهدين في الفروع، وليس ذلك مذهب الشافعي، وأبو الحسن أحَدُ أصحاب الشافعي، فإذا خالفه في شيء أعْرَضنا عنه فيه، ومن هذا القبيل قوله: لا صيغة للألفاظ، أي الكلام، وتَقِلُّ وتعز مخالفتُه أصولَ الشافعي ونصوصَه، وربما نسب المبتدعون إليه ما هو بريء منه، كما

نسبوا إليه أنه يقول: ليس في المصحف قرآن، ولا في القبر نبي، وكذلك الاستثناء في الإيمان، ونفي القدرة على الخلق في الأزل، وتكفير العوام، وإيجاب علم الدليل عليهم، قال: وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه، فوجدتها كلها خلاف ما نسب إليه.

رأي إبن كلاب في كلام الله ودعواه انه معنى واحد قائم بنفس الله:

قلت: هذه المسائل فيها كلام ليس هذا موضعه، ولكن المقصود هنا: أنه جعَلَ مِن القَبيل الذي خالف فيه الشافعيَّ وأعرض عنه فيه أصحابه: مسألة صيغ الألفاظ، وهذه هي مسألة الكلام، وقوله فيها هو قول ابن كُلاَّب «إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس الله تعالى: إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وإن القرآن العربي لم يتكلم الله به، بل وليس هو كلام الله، وإنما خلقه في بعض الأجسام».

وجمهورُ الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون: إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار، وإن معاني القرآن ليست هي معاني التوراة، وليست معاني التوراة المعرّبة هي القرآن، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة، ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر.

لماذا قال ابن كلاب والأشعري بهذا الرأي:

وإنما اضطر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل: أنهم لما اعتقدوا ان الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، لا فعلٌ ولا تكلـمٌ ولا غيرُ ذلك، وقد تبين لهم فساد قول من يقول: «القرآن مخلوق» ولا يجعل الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه، بل يجعل كلامه ما خلقه في غيره، وعرفوا ان الكلام لا يكون مفعولا منفصلا عن المتكلم، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه، بل إذا خلق الله شيئاً من الصفات والأفعال بمحلٍّ كان ذلك صفة لذلك المحل، لا لله، فإذا خلق في محلٍّ الحركة كان ذلك المحل هو المتحرك بها، وكذلك إذا خلق

فيه حياة كان ذلك المحل هو الحيّ بها، وكذلك إذا خلق علما وقدرة وكلاما كان ذلك المحل هو العالم القادر بها، فإذا خلق كلاما في غيره كان ذلك المحل هو المتكلم به.

وهذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف أهل الحديث والسنّة، ومثلُ الكرامية والكلابية وغيرهم.

ما يلزم من القول بخلق القرآن:

ولازم هذا أن من قال «إن القرآن العربي مخلوق» ان لا يكون القرآن العربي كلام الله، بل يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه، ومن قال «إن لفظ الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهذا» تبطل حجته على المعتزلة؛ فإن أصل الحجة أنه إذا خلق كلاما في محل كان الكلام صفة لذلك المحل، فإذا كان القرآن العربي كلاما مخلوقا في محل كان ذلك المحل هو المتكلم به، ولم يكن كلام الله، ولهذا قال من قال «لا يسمى كلاما إلا مجازاً» فرارا من أن يثبتوا كلاما حقيقيا قائما بغير المتكلم به، فلما عظم تشنيع الناس على هذا القول، وكان تسمية هذا كلاما حقيقة معلوما بالاضطرار من اللغة، أرادوا ان يجعلوا لفظ الكلام مشتركا، فأفسدوا الأصل الذي بَنَوْا عليه قولهم.

ما وافق فيه الكلابية والمعتزلة والسلف وما خالفوهما فيه:

وبإنكار هذا الأصل استطال عليهم مَنْ يقول بخلق القرآن من المعتزلة والشيعة والخوارج ونحوهم، فإن هؤلاء لما ناظرهم مَنْ سلك طريقة ابن كلاب - ومضمونها: أن الله لا يقدر على الكلام ولا يتكلم بما شاء ولا هو متكلم باختياره ومشيئته - طمع فيهم أولئك، لأن جمهور الخلق يعلمون ان المتكلم يتكلم بمشيئته واختياره، وهو قادر على الكلام، وهو يتكلم بما يشاء.

ولكن منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما في انه لا يقوم به ما يكون بإرادته وقدرته؛ فلزم هؤلاء - إذا جعلوه يتكلم بقدرته واختياره - ان يكون كلاما

مخلوقا منفصلا عنه، ولزم هؤلاء - إذا جعلوه غير مخلوق - ان لا يكون قادراً على الكلام، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بما يشاء.

والمقصود هنا ان عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه لما وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على ان كلام المتكلم لا بد ان يقوم به، فما لا يكون إلا بائنا عنه لا يكون كلامه، كما قال الأئمة: كلامُ الله من الله ليس ببائن منه، وقالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود، فقالوا «منه بدأ» رداً على الجهمية الذين يقولون: بدأ من غيره، ومقصودهم أنه هو المتكلم به، كما قال تعالى ﴿تَنْزِيلُ الكِتَابِ مِنَ اللهِ العَزِيزِ الحَكِيمِ﴾[1] وقال تعالى ﴿وَلَكِنَّ حَقَّ القَوْلُ مِنِّي﴾[2] وأمثال ذلك.

ثم إنهم - مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا - اعتقدوا هذا الأصل، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيئته، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذ ان يثبتوا ما يكون مقدورا مراداً، قالوا: والحروف المنظومة والأصواتُ لا تكون إلا مقدورة مرادة، فأثبتوا معنى واحدا لم يمكنهم إثبات معانٍ متعددة، خوفا من إثبات ما لا نهاية له، فاحتاجوا ان يقولوا «معنى واحدا» فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليه.

ما أنكر على الكلابية في مسألة كلام الله:

وأنكر الناس عليهم امورا: إثبات معنى واحد، هو الأمر والخبر، وجَعْل القرآن العربي ليس هو كلام الله الذي تكلم به، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن، وأن الله لا يقدر ان يتكلم، ولا يتكلم بمشيئته واختياره، وتكليمه لمن كلمه من خلقه، كموسى وآدم، ليس إلا خَلْق إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكلم هو خَلْق الإدراك فقط.

(١) سورة الزمر، الآية: ١. (٢) سورة الشجرة، الآية: ١٣.

ثم منهم من يقول: السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود، فكل موجود يمكن ان يُرَى ويُسْمع، كما يقوله أبو الحسن.

ومنهم من يقول: بل كلام الله لا يسمع بحال، لا منه ولا من غيره، إذ هو معنى، والمعنى يفهم ولا يسمع، كما يقوله أبو بكر ونحوه.

ومنهم من يقول: إنه يسمع ذلك المعنى من القاريء مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى.

وجمهور العقلاء يقولون: إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة، وإنما ألجأ القائلين بها ما تقدم من الأصول التي استلزمت هذه المحاذير، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

وكذلك من قال «لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة، وهو لا يقدر على التكلم بها، ولا له في ذلك مشيئة ولا فعل» من أهل الحديث والفقهاء والكلام المنتسبين إلى السنة، فجمهورُ العقلاء يقولون: إن قول هؤلاء أيضاً معلوم الفساد بالضرورة، وإنما ألجأهم إلى ذلك اعتقادُهم ان الكلام لا يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته، مع علمهم بأن الكلام يتضمن حروفا منظومة وصوتاً مسموعا من المتكلم.

وأما من قال «إن الصوت المسموع منا لقاريء قديم» أو «يسمع منه صوت قديم ومحدث» فهذا أظهر فساداً من ان يحتاج إلى الكلام عليه.

وكلام السلف والأئمة والعلماء في هذا الأصل كثير منتشر، ليس هذا موضع استقصائه.

الاستدلال على مذهب السلف في الكلام بآيات كثيرة من القرآن:

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذاالأصلفأكثر من أن تحصر، وقد ذكر منها الامام أحمد وغيره من العلماء في الرد على الجهمية ما جمعوه، كما ذكر الخلاّل في كتاب السنة، قال: اخبرنا المروزي قال: هذا ما جمعه واحتج به أبو عبد الله على

الجهمية من القرآن، وكتبه بخطه، وكتبته من كتابه؛ فذكر المروزي آياتٍ كثيرة، دون ما ذكر الخضر بن أحمد عن عبد الله بن أحمد، وقال فيه: سمعت أبا عبد الله يقول: في القرآن عليهم من الحجج في غير موضع - يعني الجهمية -.

قال الخلال: وأنبأنا الخضر بن احمد المثنى الكندي سمعت عبد الله بن أحمد ابن حنبل قال: وجدت هذا الكتاب بخط أبي، فيما احتج به على الجهمية، وقد الف الآيات إلى الآيات في السور، فذكر آياتٍ كثيرةً تدل على هذا الأصل، مثل قوله تعالى ﴿وإذَا سأَلَكَ عِبَادي عَنِّي فإنِّي قَرِيبٌ، أُجيبُ دَعْوةَ الدَّاعِ إذا دعَانِ، فَلْيَسْتَجِيبُوا لي وليُؤْمِنُوا بي لعَلَّهُم يَرشُدُون﴾[1] وقوله تعالى ﴿بَديعُ السمَواتِ والأرْضِ، وَإذَا قَضَى أمْراً فَإنَّمَا يَقُولُ لهُ كُنْ فيَكُونُ﴾[2] وقوله ﴿إنَّ الّذينَ يَكتُمُونَ مَا أنْزَلَ اللهُ مِنَ الكِتابِ ويَشْتَرُونَ بِهِ ثمناً قَليلاً أُولئِكَ مَا يأكُلُونَ في بُطُونِهِم إلاَّ النَّارَ، وَلاَ يُكَلِّمُهُم اللهُ يومَ القِيامَةِ﴾[3] وقوله تعالى ﴿لقَدْ سمِعَ اللهُ قَوْلَ الّذينَ قالُوا إنّ اللهَ فقِيرٌ ونَحْنُ أغْنِياءُ﴾[4] وقوله تعالى ﴿إنّ اللهَ يُبَشِّرُكَ بِكلِمةٍ منْهُ اسْمُهُ المسيحُ عِيسَى ابْنُ مَرِيَمَ - إلى قوله تعالى - قال: كَذلِكَ اللهُ يَخْلُقُ ما يَشاءُ، إذا قَضى أمراً فإنَّما يقُولُ لهُ: كُنْ فَيكونُ﴾[5] وقوله تعالى ﴿إنَّ مَثَلَ عيسَى عِنْدَ اللهِ كمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ﴾[6] وقوله تعالى: ﴿إنَّ الّذينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وأيمانهم ثمناً قَليلاً أُولَئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ في الآخِرةِ، ولا يُكلِّمُهُمْ اللهُ ولا يَنْظُرُ إلَيْهِم يوْمَ القِيامةِ﴾[7] وقوله تعالى ﴿وهُوَ الّذي خلَقَ السَّمواتِ والأرضَ بالحَقِّ ويَوْمَ يقُولُ: كُنْ فيكُونُ، قَوْلُهُ الحَقُّ ولهُ المُلْكُ﴾[8] وقوله ﴿وكلَّم اللهُ مُوسَى

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٦.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٧.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٤.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٨١.
(٥) سورة آل عمران، الآيات: ٤٥ - ٤٧.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ٥٩.
(٧) سورة آل عمران، الآية: ٧٧.
(٨) سورة الأنعام، الآية: ٧٣.

تكْليماً﴾ [1] وقوله ﴿ولَـمَّا جَاءَ مُوسى لِميقَاتِنا وكَلَّمهُ ربُّه﴾ [2] وقوله ﴿ولَوْلاَ كلِمةٌ سَبَقتْ مِن رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ، وإنَّهُم لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُريبٍ﴾ [3] وقوله ﴿ولَوْلا كَلِمةُ الفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُم﴾ [4] وقوله ﴿وتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جهنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ والنَّاسِ أجْمَعِينَ﴾ [5] وقوله ﴿نحْنُ نَقُصُّ علَيْكَ أحْسَنَ القَصَصِ بِما أوْحَيْنا إلَيْكَ هَذا القُرآنَ وإنْ كُنتَ مِنْ قَبْلِهِ لَـمِنَ الغَافِلِينَ﴾ [6] وقوله ﴿قُلْ لَوْ كانَ البَحْرُ مِدَاداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي﴾ [7] وقال تعالى ﴿فلَـمَّا أتَاهَا نُودِيَ يا مُوسَى إنِّي أنا ربُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إنَّكَ بالوادِ الـمُقَدَّسِ طُوًى، وأنا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِـمَا يُوحى، إنَّني أنا اللهُ لا إله إلا أنَا فَاعْبُدْني وأقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْري ـ إلى قوله ـ وألْقَيْتُ علَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْني﴾ [8] إلى ـ قوله إنَّني معَكُما أسْمَعُ وأرَى ـ [8] وقوله ﴿ولَوْلا كَلِمةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لكَانَ لِزَاماً وأجَلٌ مُسمًّى﴾ [9] وقوله ﴿وأيُّوبَ إذْ نَادَى ربَّهُ أنِّي مَسَّنِي الضُّرُّ وأنتَ أرحَـمُ الرَّاحِمِينَ، فَاسْتَجَبْنا لَهُ فكَشَفْنا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وآتيناه أهلَهُ ومِثْلَهُم معَهُم ـ إلى قوله ﴿وذَا النُّون إذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ علَيْهِ، فنَادَى في الظُّلُماتِ: أنْ لا إلَهَ إلاَّ أنْتَ، سُبْحَانَكَ إنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ، فاسْتَجَبْنا له ونجيناه مِنَ الغَـمِّ وكَذَلِكَ نُنجِّي الـمُؤْمنِينَ ـ إلى قَوْلِهِ ـ وزَكَرِيَّا إذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لا تَذَرْني فَرْداً وأنْتَ خَيْرُ الوَارِثِينَ، فاسْتَجبْنا لهُ ووَهَبْنا لهُ يَحْيَى وأصْلَحْنا لـهُ زَوْجَـهُ﴾ [10] وقوله ﴿الَّذي خلَقَ السَّمواتِ والأرْضَ ومَا بَيْنَهُما في سِتَّةِ أيَّامٍ ثُـمَّ اسْتَوى على العَرْشِ الرَّحمَن فَاسْأل به خَبِيراً﴾ [11] وقوله ﴿فَلَـمَّا جَاءَها نُودِيَ أنْ بُورِكَ مَنْ في النَّارِ ومَنْ حَوْلَها﴾ [12] وقوله ﴿فلَـمَّا أتاها نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الوادِ

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٤.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(٣) سورة هود، الآية: ١١٠.
(٤) سورة الشورى، الآية: ٢١.
(٥) سورة هود، الآية: ١١٩.
(٦) سورة يوسف، الآية: ٣.
(٧) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.
(٨) سورة طه، الآية: ١١.
(٩) سورة طه، الآية: ١٢٩.
(١٠) سورة الأنبياء، الآية: ٨٣ ـ ٩٠.
(١١) سورة الفرقان، الآية: ٥٩.
(١٢) سورة النمل، الآية: ٨.

الأيْمنِ في البقعة المُبارَكةِ مِنَ الشَّجرةِ أنْ يا مُوسَى إنِّي أنا اللهُ ربُّ العَالَمينَ﴾[1] وقوله تعالى ﴿إنَّما أمْرُهُ إذا أرادَ أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكونُ﴾[2] وقوله تعالى ﴿ولَقَدْ سبَقَتْ كلِمتُنا لِعِبادِنا المُرْسَلينَ، إنَّهُم لهمْ المَنْصُورونَ، وإنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الغالِبونَ﴾[3] وقوله تعالى ﴿ومَا قَدرُوا اللهَ حقَّ قَدْرِهِ والأرضُ جميعاً قَبْضَتُهُ يَومَ القِيامةِ، والسَّمواتِ مَطْوِيَّاتٌ بِيمينِهِ، سُبْحانَهُ وتَعالَى عمَّا يُشرِكُونَ﴾[4] وقوله تعالى ﴿وهُوَ الَّذي يُحْيي ويُميتُ فَإذا قَضَى أمراً فإنَّما يقولُ لهُ: كُنْ فَيكُونُ﴾[5] وقوله تعالى ﴿وقَالَ ربُّكُمْ: أُدْعُوني أسْتَجِبْ لَكُم﴾[6] وقوله تعالى ﴿ولَوْلا كلِمةٌ سبَقَتْ مِن رَبِّكَ إلى أجلٍ مُسمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُم، وإنَّ الَّذينَ أوْرِثُوا الكِتابَ مِنْ بعْدِهِم لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُريبٍ﴾[7] وقوله تعالى ﴿ومَا كَانَ لِبَشَرٍ أنْ يُكلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وحْياً أوْ مِنْ ورَاءِ حِجَابٍ أوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحي بِإذْنِهِ ما يَشاءُ﴾[8] وقوله تعالى ﴿فلـمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُم﴾[9] وقوله ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قولَ الَّتي تُجادِلُكَ في زَوْجِها وتَشْتَكي إلى اللهِ، واللهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُـمَا﴾[10].

قلت: وفي القرآن مواضع كثيرة تدل على هذا الأصل، كقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَ لَكُمْ مَّا في الأرْضِ جَميعاً ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوْاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[11] وقوله ﴿قُلْ أئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أنْداداً، ذَلِكَ رَبُّ العَالَمِينَ ـ إلى قوله ـ: ثُمَّ اسْتَوَى إلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَـهَا وَلِلأرْضِ: ائتِيَا طَوْعاً أوْ كَرهاً، قَالَتَا: أتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[12] وقوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلاَّ أنْ يَأتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِّنْ

(1) سورة القصص، الآية: ٣٠.
(2) سورة يس، الآية: ٨٢.
(3) سورة الصافات، الآية: ١٧١.
(4) سورة الزمر، الآية: ٦٧.
(5) سورة غافر، الآية: ٦٨.
(6) سورة غافر، الآية: ٦٠.
(7) الشورى،، الآية: ١٤.
(8) سورة الشورى، الآية: ٥١.
(9) سورة الزخرف، الآية: ٥٥.
(10) سورة المجادلة، الآية: ١.
(11) سورة البقرة، الآية: ٢٩.
(12) سورة فصلت، الآيات: ٩ ـ ١١.

الغَمَامِ وَالـمَلاَئِكَةُ﴾ [1] وقوله ﴿هَلْ يَنْظُرُون إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمُ الملاَئِكَة، أوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيات رَبِّكَ﴾ [2] وقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالـمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ [3] وقولـه تعـالى ﴿وَقُـل اعْمَلُـوا فَسَيَـرىَ اللهُ عَمَلَكُـمْ وَرَسُـولُـهُ وَالـمُؤْمِنُونَ﴾ [4] وقوله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ في الأرْض مِن بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [5] وقوله تعالى ﴿إنَّ رَبَّكُم اللهُ الَّذي خَلَقَ السَمَوَاتِ والأرْضَ في سِتَّة أيَامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْش﴾ [6] في غير موضع في القرآن، وقوله تعالى ﴿إنّمَا قَوْلُنَا لِشَيءٍ إذَا أرَدْنَاهُ أنْ نقُولَ لَه: كُنْ فَيكُون﴾ [7] وقوله تعالى ﴿وَإذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهلِكَ قَرْيَةً أمَرنَا مُتْرفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [8] وقوله تعالى ﴿وَإذَا أرَادَ اللهُ بِقَومٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ، وَمَا لهم مِّنْ دُونِهِ من وَال﴾ [9] وقوله تعالى ﴿كُلَّ يوم هُوَ في شَأْن﴾ [10] وقوله تعالى ﴿وَيَوْمَ يُنَـادِيهم فَيَقُـولُ: أَيْـنَ شُرَكَائِي الَّذِين كُنْتُم تَزْعُمُونَ؟﴾ [11] وقوله ﴿وَإذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى: أن ائْتِ القَوْمَ الظَّالِـمِينَ﴾ [12] وقوله ﴿وَطفِقَا يَخْصِفَـانِ عَلَيْهِمَـا مِـنْ وَرَقِ الجنَّـةِ، وَنَادَاهُمَا رَبُّهمَا: أَلَـمْ أَنْهكُما عَنْ تِلْكُمُا الشَّجَرَةِ؟﴾ [13] وقوله تعالى ﴿قَال: كَلاَّ! فَاذْهَبا بِآيَاتِنَا إنّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ [14] وقوله ﴿سَلامٌ قَوْلاً مِّن ربٍّ رَحِيمٍ﴾ [15] وقوله تعالى ﴿اللهُ نَزَّلَ أحْسَنَ الحديثِ﴾ [16] وقوله ﴿فَبِأيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُون؟﴾ [17] وقوله ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثاً؟﴾ [18].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٠.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥٨.
(٣) سورة الفجر، الآية: ٢٢.
(٤) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.
(٥) سورة يونس، الآية: ١٤.
(٦) سورة الاعراف، الآية: ٥٤.
(٧) سورة النحل، الآية: ٤٠.
(٨) سورة الإسراء، الآية: ١٦.
(٩) سورة الرعد، الآية: ١١.
(١٠) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.
(١١) سورة القصص، الآية: ٦٢.
(١٢) سورة الشعراء، الآية: ١٠.
(١٣) سورة الأعراف، الآية: ٢٢.
(١٤) سورة الشعراء، الآية: ١٥.
(١٥) سورة يسٓ، الآية: ٥٨.
(١٦) سورة الزمر، الآية: ٢٣.
(١٧) سورة الجاثية، الآية: ٦.
(١٨) سورة المرسلات، الآية: ٥٠.
(١٩) سورة النساء، الآية: ٨٦.

وأمثال ذلك كثير في كتاب الله تعالى، بل يدخل في ذلك عامة ما أخبر الله به من أفعاله، لا سيما المرتبة، كقوله تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (١) وقوله ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ (٢) وقوله ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلعُسْرَى﴾ (٣) وقوله ﴿إنَّ إلَيْنَا إيَابَهُم: ثُمَّ إنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (٤) وقوله ﴿إنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (٥) وقوله ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً﴾ (٦) وقوله ﴿أنَّا صَبَبْنَا الماءَ صَبّاً، ثم شَقَقْنَا الأرْضَ شَقّاً﴾ (٧) وقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذي يَبْدَأُ الخلق ثُمَّ يُعيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (٨) وقوله ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الأَوَّلِينَ، ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الآخِرِينَ؟﴾ (٩) ونحو ذلك.

لكن الاستدلال بمثل هذا مبني على أن الفعل ليس هو المفعول، والخلق ليس هو المخلوق، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم، وقد قرر هذا في غير هذا الموضع.

إثبات القرآن ما يقدر الله عليه ويشاؤه من أفعاله التي ليست هي نفس المخلوقات وغير افعاله

ثم هؤلاء على قولين: منهم من يقول: إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ومنهم من يقول: يتعلق بمشيئته وقدرته، وإن قيل إن نوعه قديم؛ فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص.

وإذا تأول من ينازعهم أن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد فعل، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض والرضا

---

(١) سورة الضحى، الآية: ٥.
(٢) سورة الليل، الآية: ٧.
(٣) سورة الليل، الآية: ١٠.
(٤) سورة الغاشية، الآيتان: ٢٦ ـ ٢٧.
(٥) سورة القيامة، الآيات: ١٧ ـ ١٩.
(٦) سورة الانشقاق، الآية: ٨.
(٧) سورة عبس، الآيتان: ٢٥ ـ ٢٦.
(٨) سورة الروم، الآية: ٢٧.
(٩) سورة المرسلات، الايتان: ١٦ ـ ١٧.

والسخط، على أن المتجدد ليس أيضاً إلا المخلوقات التي تُراد وتحبُّ وتُسْخَطَ، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث، ونحو ذلك: على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق والإتيان والمجيء، وليس إلا مخلوقاً من المخلوقات.

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذي دل عليه القرآن والحديث.

ثم ملاحدة الباطنية يقولون: إن الرسل أرادوا إفهام الناس ما يتخيلونه، وإن لم يكن مطابقا للخارج، ويجعلون ذلك بمنزلة ما يراه النائم، فتفسير القرآن عندهم يشبه تعبير الرؤيا التي لا يفهم تعبيرها من ظاهرها، كرؤيا يوسف والملك، بخلاف الرؤيا التي يكون ظاهرها مطابقا لباطنها.

وأما المسلمون من أهل الكلام فهم وإن كانوا يكفرون من يقول بهذا، فإما أن يتأولوا تأويلات يعلم بالضرورة أن الرسول لم يُرِدْهَا، وإما أن يقولوا: ما ندري ما أراد، فهم إما في جهل بسيط أو مركب، وَمَدَار هؤلاء كلهم على أن العقل عَارَضَ ما دلت عليه النصوص.

وقد بين أهلُ الإثبات أن العقل مطابق موافق لما أخبرت به النصوص، ودلت عليه، لا معارض له، لكن المقصود هنا أن نبين أن القرآن والسنّة فيهما من الدلالة على هذا الأصل ما لا يكاد يحصر، فمن له فهم في كتاب الله يستدل بما ذكر من النصوص على ما ترك، ومن عرف حقيقة قول النُّفاة علم أن القرآن مناقض لذلك مناقضة لا حيلة لهم فيها، وأن القرآن يثبت ما يقدر الله عليه ويشاؤه من أفعاله التي ليست هي نفس المخلوقات وغير أفعاله. ولولا ما وقع في كلام الناس من الالتباس والإجمال لما كان يُحْتَاج أن يقال: الأفعال التي ليست هي نفس المخلوقات، فإن المعقول عند جميع الناس أن الفعل المتعدي إلى مفعول ليس هو نفس المفعول، ولكن النفاة عندهم أن المخلوقات هي نفس فعل الله، ليس له فعل عندهم إلا نفس المخلوقات؛ فلهذا احتيج إلى البيان.

آيات وأحاديث صحاح في اثبات ذلك وفي اثبات الصفات

ومما يدل على هذا الأصل ما علق بشرط، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لهُ مَخْرَجاً، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ (١) وقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحبِبكُمُ اللهُ﴾ (٢) وقوله: ﴿إِنْ تَتَّقُوا الله يَجْعَل لَكُمْ فُرقَانَا﴾ وقوله ﴿لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾ (٣) وقوله تعالى ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ: إِنِي فَاعِلٌ ذلِكَ غَداً، إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللهُ﴾ (٤) وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللهَ﴾ (٥).

وفي الجملة هذا في كتاب الله أكثر من أن يحصر.

وكذلك الأحاديث الصحيحة المتَلَقَّاة بالقَبول، كقوله ﷺ فيما يروي عن ربه «ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه» وقوله: «أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟» وقوله في حديث الشفاعة: «إن ربي قد غضب اليومَ غَضَباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعدهُ مثله» وقوله «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهلُ السموات كجرّ السلسلة على الصَّفا» وقوله «إن الله يُحدِث من أمره ما شاء وإن مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة» وقوله في حديث التجلّي «فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون» وقوله: «للهُ أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دَوِّيَّة مُهْلكة عليها طعامه وشرابه، فطلبها فلم يجدها، فنام تحت شجرة ينتظر الموت، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرابه، فالله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته» وهذا الحديث مستفيض عن النبي ﷺ في الصحيحين من غير وجه، من حديث ابن مسعود وأبي هريرة وغيرهما، وقوله

---

(١) سورة الطلاق، الآيتان: ٢ ـ ٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٣١.

(٣) سورة الطلاق، الآية: ١.

(٤) سورة الكهف، الآيتان: ٢٣ ـ ٢٤.

(٥) سورة محمد، الآية: ٢٨.

« يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه[1]، كلاهما يدخل الجنة » وفي حديث آخرِ مَنْ يدخل الجنة[2] «قال: فيضحك الله منه» وقوله « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان » وفي حديث « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال: مالك يوم الدين، قال: مجدني عبدي » وقوله ﷺ « يقول الله تعالى: مَنْ تقرب إليَّ شبراً تقربت إليه ذراعا، ومن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا » وقوله ﷺ « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا شَطْرَ الليل، أو ثلث الليل الآخر، فيقول: مَنْ يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟ » وقوله ﷺ في حديث الأنصاري الذي أضاف رجلا وآثره على نفسه وأهله، فلما أصبح الرجل غدا على رسول الله ﷺ فقال « لقد ضحك الله الليلة، وأعجب من فعالكما » وأنزل الله تبارك وتعالى ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[3] وهذه الأحاديث كلها في الصحيحين.

وفي السنن من حديث علي عن النبي ﷺ حديث الركوب على الدابة، قال: فقلت « يا رسول الله من أي شيء تضحك؟ قال: ربك يضحك إلى عبده إذا قال: رب اغفر لي ذنوبي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، قال: علم عبدي أنه لا يغفر الذنوب غيري » وفي لفظ « إن ربك ليعجب من عبده إذا قال: رب اغفر لي ذنوبي، يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري » وفي حديث أبي زرين عنه ﷺ « ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره ينظر إليكم أزلين قنطين، فيظل يضحك، يعلم أن فرجكم قريب، فقال له أبو رزين: أو يضحك الرب؟ قال: نعم، فقال: لن نعدم من رب يضحك خيرا ».

وفي الصحيحين وغيرهما ـ في حديث التجلي الطويل المشهور الذي رُوِيَ عن النبي ﷺ من وجوه متعددة ـ فهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأبي

(١، ٢) سيذكر المؤلف قريباً هذين الحديثين بأوسع من هذه الإشارة.
(٣) سورة الحشر، الآية: ٩.

سعيد، وفي مسلم من حديث جابر، ورواه أحمد من حديث ابن مسعود وغيره، قال في حديث أبي هريرة« قال: أولستَ قد أعْطَيْتَ العهود والمواثيق: أن لا تسأل غير الذي أعطيت؟ فيقول: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك! فيضحك الله تبارك وتعالى منه، ثم يأذن له في دخول الجنة».

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال «فيقول الله: يا ابن آدم، أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها؟ فيقول: أيْ ربِّ أتستهزىء بي، وأنت رب العالمين؟ وضحك رسول الله ﷺ، فقال ألا تسألوني: مم ضحكت؟ فقالوا: مم ضحكت يا رسول الله؟ فقال: من ضحك رب العالمين، حين قال: أتستهزىء بي وأنت رب العالمين؟ فيقول: إني لا أستهزىء بك، ولكني على ما أشاء قادر».

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة، قالوا: كيف يا رسول الله» قال: يقتل هذا فيلج الجنة، ثم يتوب الله على الآخر فيهديه إلى الإسلام ثم يجاهد في سبيل الله فيستشهد».

وفي الصحيح أيضا عنه ﷺ قال «عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل».

وفي حديث معروف «لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه ويسبغه، ثم يأتي المسجد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا تبشبش الله له كما يتبشبش أهل الغائب بلطعته».

وفي الصحيح عنه ﷺ أيضا أنه قال «الدنيا حلوة خضرة، وإن الله مستخلفكم فيها، فناظر كيف تعملون ـ وفي لفظ: مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون ـ فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء».

وفي الصحيح أيضا عنه ﷺ أنه قال «إن الله لا ينظر إلى صُوَرِكم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم».

وفي الصحيحين عن أبي واقد اللَّيْثي أن رسول الله ﷺ « كان قاعدا في أصحابه إذ جاء ثلاثة نفر، فأما رجل فوجد فرجة في الحلقة فجلس، وأما رجل فجلس، يعني خلفهم، وأما رجل فانطلق، فقال النبي ﷺ : ألا أخبركم عن هؤلاء النفر؟ أما الرجل الذي جلس في الحلقة فرجل أوَى إلى الله فآواه الله، وأما الرجل الذي جلس خلف الحلقة فاسْتَحْيا فاستحيا الله منه، وأما الرجل الذي انطلق فأعرض فأعرض الله عنه ».

وعن سلمان الفارسي موقوفا ومرفوعا قال: « إن الله يَسْتَحْي أن يبسط العبدُ يديه إليه يسأله فيهما خيرا فيردهما صِفْراً خائبتين ».

وفي الصحيح عنه، فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى « لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويَدَه التي يَبْطِش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعْطِيَنَّه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت في شيء أنا فاعلُه تردُّدِي عن قَبْض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مَسَاءته! ولا بد له منه ».

وفي الصحيح عن عُبَادة عن النبي ﷺ قال « من أحَبَّ لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، فقالت عائشة: إنا لنكره الموت؟ قال: ليس ذاك، ولكن المؤمن إذا حضره الموتُ بُشِّر برضوان الله وكرامته، وإذا بشر بذلك أحَبَّ لقاء الله وأحب الله لقاءه، وإن الكافر إذا حضره الموت بُشِّر بعذاب الله وسخطه، فكره لقاء الله، وكره الله لقاءه ».

وفي الصحيحين عن الْبَرَاء بن عازب عن النبي ﷺ قال « الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله ».

وفي الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي ﷺ « إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة: ياأهل الجنة، فيقولون: لَبَّيْكَ وسَعْدَيْكَ، فيقول: هل رضيتم؟

فيقولون: وما لنا لا نرضى؟ وقد أعطيتنا ما لم تُعْطِ أحداً من خلقك، فيقول عز وجل: أنا اعطيكم أفضل من ذلك، قالوا: يا رب وأيٌّ شيء أفضلُ من ذلك؟ قال: أُحِلُّ عليكم رضواني، فلا أسخط عليكم بعده أبداً».

وفي الصحيحين عن أنس قال: «أنزل علينا - ثم كان من المنسوخ -: أبلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا، فرضي عنا وأرضانا».

وفي حديث عمرو بن مالك الرُّوَّاسي قال: «أتيت النبي ﷺ، فقلت: يا رسول الله: ارْضَ عني، قال: فأعرض عني، ثلاثاً، قال: قلت: يا رسول الله، إن الرب ليرضى فيرضى، فارض عني، فرضي عني».

وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ «مَنْ حَلَفَ على يمين صَبْر لِيَقْتَطعَ بها مالَ امرىء مسلم، وهو فيها فاجر، لقي الله وهو عليه غضبان».

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال «اشتدّ غضبُ الله عل قوم فَعَلُوا هذا برسول الله، وهو حينئذ يشير إلى رَبَاعِيَتِهِ.

وقال: «اشتد غضب الله على رجل قتله رسول الله في سبيل الله».

وفي صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد عن النبي ﷺ قال «إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكا فصوَّرَها، وخلَقَ الله سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا ربِّ ذكر أو أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يقول: يا ربِّ أجَلُه؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، فيقول: يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك، ثم يُخْرِج الملك الصحيفة في يده، فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص».

وفي الصحيح عن عائشة ان النبي ﷺ كان يقول في سجوده «أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

وفي حديث آخر « أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ».

وفي الصحيحين عن أنس في حديث الشفاعة عن النبي ﷺ قال « فإذا رأيتُ ربي وقعت له ساجداً ، فيَدَعُني ما شاء الله ان يدَعَني ، ثم يقول: يا محمد ، ارْفع رأسَك ، وسَلْ تُعْطَهُ ، واشفع تشفع » وذكر مثل هذا ثلاث مرات.

وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم ، فيسألهم ـ وهو أعلم بهم ـ كيف تركتم عبادي؟ قالوا : تركناهم وهم يصلون ، وأتيناهم وهم يصلون ».

وفي الصحيحين أيضاً عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: « إن لله ملائكة سيارة فَضْلا عن كتاب الناس ، سياحين في الأرض ، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادَوْا : هلُـمُّوا إلى حاجتكم ، قال: فيجيئون حتى يَحفون بهم إلى السماء الدنيا ، قال: فيقول الله عز وجل: أي شيء تركتم عبادي يصنعون؟ قال: فيقولون : تركناهم يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك ، قال: فيقول: هل رأوني؟ فيقولون: لا ، قال: فيقول: كيف لو رأوني؟ قال: فيقولون: لو رأوك لكانواأشد تمجيداً وأشد ذكراً ، قال: فيقول: فأي شيء يطلبون؟ قالوا : يطلبون الجنة ، قال ، فيقول: وهل رأوها ؟ فيقولون: لا ، قال: فيقول: كيف لو رأوها ؟ قال: فيقولون: لو رأوها كانوا أشد عليها حرصاً وأشد لها طلباً ، قال: فيقول: من أي شيء يتعوذون؟ قال: فيقولون ، يتعوذون من النار ، قال: فيقول: وهل رأوها ؟ قال: فيقولون: لا ، قال: فيقول: فكيف لو رأوها ؟ قال: فيقولون: لو رأوها كانوا أشد منها تعوذاً وأشد منها هرباً ، قال: فيقول: إني أشهدكم أني قد غفرت لهم، قال فيقولون: إن فيهم فُلانا الخَطَّاء ، لم يردهم ، إنما جاء في حاجة ، قال : فيقول: هم القوم لا يَشْقَى بهم جليسهم ».

وفي الصحيحين عن أنس عن النبي ﷺ قال: « إن الله إذا احب عبداً نادى جبريل : إني قد أحببت فلاناً فأحبّه ، قال: فيحبه جبريل ، ثم ينادي في السماء : إن

الله يحب فلانا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القَبُول في الأرض» وقال في البغض مثل ذلك.

وفي الصحيحين عنه عن النبي ﷺ قال «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، فإن ذَكَرَني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في مَلإٍ ذكرته في مَلإٍ خيرٍ منهم، وإن اقترب إلي شبراً اقتربت إليه ذراعاً، وإن اقترب إلي ذراعاً اقتربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هَرْولة».

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد: انهما شهدا على رسول الله ﷺ انه قال: «ما جلس قوم يذكرون الله إلا حَفَّتْ بهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، وذكرهم الله فيمن عنده».

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «ان رجلا أصاب ذنباً، فقال: يا رب، إني قد أصبت ذنباً فاغفره لي، فقال ربه: علم عبدي أن له ربًّا يغفر الذنب ويأخذ به، قد غفرت لعبدي، ثم مكث ما شاء الله، ثم أذنب ذنباً آخر، فقال: أي ربِّ، إني قد أذنبت ذنباً فاغفره لي، فقال ربه: علم عبدي ان له رباً يغفر الذنب ويأخذ به، قد غفرت لعبدي، فليفعل ما يشاء».

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال «يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: انا الملك، أين ملوك الأرض؟».

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال «ما منكم احد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه حجابٌ ولا ترجمان، فينظِر أيمن منه فلا يرى إلا شيئاً قدمه، وينظر أشأم فلا يرى إلا شيئاً قدّمه، وينظر أمامه فتستقبله النار، فمن استطاع منكم ان يتقي النار ولو بشق تمرة فليفعل، فإن لم يجد فبكلمة طيبة».

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ في حديث الرؤية قال فيه «فيلقى العبد فيقول: أي فُلُ، ألم أكرمك، وأسوّدك، وأزوّجك، وأسخر لك

الخيل والإبل، وأذَرْك ترأس وتربع؟ فيقول: بلى يا رب، قال: فيقول: أفظننت أنك ملاقيّ؟ فيقول: لا، فيقول: إني انساك كما نسيتني، ثم يلقى الثاني، فيقول: أي فل ـ فذكر مثل ما قال الأول ـ ويلقى الثالث فيقول: آمنت بك وبكتابك وبرسولك، وصليت وصمت وتصدقت، ويثني بخير ما استطاع، قال: فيقول: فههنا إذن، قال: ثم يقال: ألا نبعث شاهدنا عليك؟ فيفكر في نفسه مَنْ الذي يشهد عليه؟ فيختم على فيه، ويقال لفخذه: انطقي، فتنطق فخذه ولحمه وعظامه، تُعْلِمه ما كان ذلك، ليعذر من نفسه، وذلك المنافق» وذكر الحديث.

وفي صحيح مسلم عن أنس قال «كنا مع رسول الله ﷺ، فضحك، قال: هل تدرون مم أضحك؟ قال: قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: من مخاطبة العبد ربه، يقول: يا رب ألم تجرني من الظلم؟ قال: يقول بلى، قال: فيقول: فإني لا أجيز على نفسي إلا شاهدا مني، قال: فيقول: فكفى بنفسك عليك شهيداً، وبالكرام الكاتبين شهودا، قال: فيختم على فيه، ويقال لأركانه: انطقي، فتنطق بأعماله، قال: ثم يخلِّي بينه وبين الكلام، قال: فيقول: بُعداً لَكنَّ وسحقاً، فعنكن كنتُ أناضل».

وفي الصحيحين عن أنس أن النبي ﷺ قال: «يقول الله لأهون أهل النار عذاباً يوم القيامة: لو كان لك ما على الأرض من شيء، أكنتَ تفتدي به؟ فيقول: نعم، فيقول له: قد أردتُ منك ما هو أهون من هذا وأنت في صُلْب آدم: أن لا تشركَ بي، فأبيتَ إلا أن تشرك».

وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «يَدْنوا أحَدُكم من ربه، حتى يضع كَنَفه عليه، فيقول: عملت كذا وكذا؟ فيقول: نعم يا رب، فيقرره، ثم يقول: قد سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، قال: ثم يعطَى كتاب حسناته، وهو قوله ﴿هاؤم اقرؤوا كتابِيَه﴾ وأما الكفار والمنافقون فينادون: هؤلاء الذين كذبوا على ربهم، ألا لعنة الله على الظالمين».

وفي صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال «يقول الله يوم القيامة: يا ابن آدم، مرضْتُ فلم تعدني، فيقول: يا رب كيف أعودك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمتَ أن عبدي فلانا مرض فلم تعده؟ أما علمت انك لو عُدْته لوجدتني عنده، ويقول: يا ابن آدم، استسقيتك فلم تسقني، فيقول: اي رب، وكيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ فيقول تبارك وتعالى: أما علمت ان عبدي فلانا استسقاك فلم تسقه؟ اما علمت انك لو سقيته لوجدت ذلك عندي؟ قال: ويقول: يا ابن آدم، استطعمتُك فلم تطعمني، فيقول: أي ربِّ وكيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت ان عبدي فلانا استطعمك فلم تطعمه؟ أما إنك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي».

وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله يقول: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك ربنا وسعديك والخير في يديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: ربنا وما لنا لا نرضى؟ وقد أعطيتنا ما لم تعط احداً من خلقك. فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟؟ قال: فيقولون: يا رب، وأي شيء أفضل من ذلك؟ قال: أُحِلُّ عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً» وهذا فيه ذكر المخاطبة والرضوان جميعاً.

وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا من النار: رجل يخرج حَبْواً، فيقول له ربه: ادخل الجنة، فيقول: إن الجنة ملأى، فيقول له ذلك ثلاث مرات، كل ذلك يعيد: الجنة ملأى، فيقول: إن لك مثل الدنيا عشر مرات».

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم: رجل حلف على يمين على مال امرىء فاقتطعه، ورجل حلف على يمين بعد العصر: أنه أُعْطِيَ بسلعته أكثَرَ مما أعطى، وهو كاذب، ورجل منع فضل ماء، يقول الله: اليوم أمنعك من فضلي، كما منعت فضل ما لم تعمل يداك».

وفي صحيح مسلم عن أبي ذر عن النبي ﷺ قال «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم، ولهم عذاب أليم، قال: فقرأها رسول الله ﷺ ثلاث مرات، فقال أبو ذر: خابوا وخسروا مَن هم يا رسول الله؟ قال: المسبل[1]، والمنان، والمنفِّق سلعته بالحلف الكاذب».

وهذان الحديثان فيهما نفي التكلم والنظر عن بعض الناس، كما نفى القرآن مثل ذلك، واما نفي التكلم وحده ففي غير حديث.

وهذا الباب في الأحاديث كثير جدا يتعذر استقصاؤه، ولكن نبهنا ببعضه على نوعه، والأحاديث جاءت في هذا الباب كما جاءت الآيات مع زيادة تفسير في الحديث، كما أن احاديث الأحكام تجيء موافقة لكتاب الله، مع تفسيرها لـمُجْمله، ومع ما فيها من الزيادات التي لا تعارض القرآن؛ فإن الله سبحانه وتعالى أنزل على نبيه الكتاب والحكمة، وأمر أزواج نبيه أن يذكرن ما يتلى في بيوتهن من آيات الله والحكمة، وامتنَّ على المؤمنين بأن بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وقال النبي ﷺ «ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه». وفي رواية «ألا إنه مثل القرآن أو أكثر».

خبر الرسول موافق لخبر القرآن

فالحكمة التي أنزلها الله عليه مع القرآن، وعلّمها لأمته، تتناول ما تكلم به في الدين من غير القرآن من أنواع الخبر والأمر، فخبره موافق لخبر الله، وامره موافق لأمر الله، فكما انه يأمر بما هو تفسير ما في الكتاب، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب، فهو ايضا يخبر بما في الكتاب وبما هو تفسير ما في الكتاب، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب، فجاءت اخباره في هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب: كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته، ويذكر فيها انواع كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه

(١) أراد بالمسبل: المختال ذا العجب الذي نسي أنه من نطفة أمشاج فتطاول واستعلى، والله لا يحب كل مختال فخور.

وسخطه، وحبه وبغضه، وفرحه وضحكه، وغير ذلك من الأمور التي تدخل في هذا الباب.

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام:

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم، يجعلون هذا كله مخلوقاً منفصلا عن الله تعالى.

والكلابية ومن وافقهم، يثبتون ما يثبتون من ذلك: إما قديما بعينه لازماً لذات الله، وإما مخلوقاً منفصلا عنه.

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام، يقولون: بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته، كما دلت عليه النصوص الكثيرة.

ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً، كما تقوله الكرامية، وأما اكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه، فإن نعيم اهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية، ومن الأعيان الحادثة ما لا يفني بعد حدوثه، كأرواح الآدميين، فإنها مُبْدِعة، كانت بعد أن لم تكن، ومع هذا فهي باقية دائمة.

والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون أشخاصه، لكـن الدهرية منهم ظنوا ان حركات الأفلاك من هذا الباب، وأنها قديمة النوع، فاعتقدوا قدمها، وليس لهم على ذلك دليل أصلا، وعامة ما يحتجون به إبطال قول من لا يفرق بين حدوث النوع وحدوث الشخص، ويقولون: إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها، ويقولون: إن ذلك كله حدث من غير تجدد أمر حادث.

وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى في الحجة على الدهرية في إفساد قولهم، وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة، كما تقدم بيانه، وإن لم يبطل بطل قولهم.

فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أُدير الأمر، وليس في صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول، وهو المطلوب.

أصل الإيمان

ومن المعلوم: أن أصل الإيمان تصديق الرسول فيما اخبر، وطاعته فيما امر، وقد اتفق سلف الامة وأئمتها على أنه لا يجوز ان يكون ثَـمَّ دليل لا عقلي ولا غير عقلي يناقض ذلك، وهذا هو المطلوب هنا.

المدعون معارضة العقل للنقل وسبب ضلالهم

ولكن أقواماً ادعوا معارضة طائفة من أخباره للمعقول.

وأصل وقوع ذلك في المنتسبين للاسلام والإيمان: أن اقواما: من اهل النظر والكلام أرادوا نصرة ما اعتقدوا أنه قوله بما اعتقدوه انه حجة، ورأوا ان تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها، وتلك اللوازم تناقض كثيراً من أخباره.

وهؤلاء غلطوا في المنقول والمعقول جميعاً، كما اعتقدت المعتزلة وغيرهم من الجهمية نُفَاةِ الصفات والأفعال أنه أخبر ان كل ما سوى الذات القديمة المجردة عن الصفات مُـحْدَث الشخص والنوع جميعاً، وظنوا ان هذا من التوحيد الذي جاء به، واحتجوا على ذلك بما يستلزم حدوث كل ما قامت به صفة وفعل، وجعلوا هذا هو الطريق إلى إثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله، فقالوا: إن كلامه مخلوق، خَلَقه في غيره، لم يقم به كلام، وإنه لا يُرى في الآخرة، ولا يكون مبايناً للخلق، ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما من الصفات، ولا فعل من الأفعال، لا خَلْقٌ للعالم ولا استواء ولا غير ذلك، فإنه لو قام به فعل او صفة لكان موصوفاً محلا للاعراض، ولو قام به فعل يتعلق بمشيئته للزم تعاقب الأفعال ودوام الحوادث، وإذا جوزوا دوام النوع الحادث او قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا ان الرسول ﷺ أخبر به.

خطأ الفلاسفة في المعقول والمنقول

وهم مخطئون في المنقول والمعقول.

أما المنقول: فإن الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والافعال، بل النصوص الإلهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال. وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة، وهم يسلمون ان هذا هو الذي يظهر من النصوص، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله، وأنه ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾.

فمن قال «الأفلاك قديمة أزلية» فقوله مناقض لقول الرسول ﷺ بلا ريب، كما أن من قال «إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل» فقوله مناقض لقول الرسول، فليس لواحد منهما عقل صريح يدل على قوله، بل العقل الصريح مناقض لقوله، كما قد بين في موضعه من وجوه كثيرة، مثل ما يقال: إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع، كإثبات علم بلا عالم وقدرة بلا قادر. وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم، والعلم هو القدرة، فهذا قول نفاة الصفات.

ضلال القائلين بقدم العالم

وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه، ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث، فالحوادث ليست من لوازمه، وما لا يكون من لوازمه يتوقف وجوده على حدوث سبب حادث، فإذا كان القديم الواجب بنفسه، أو اللازم للواجب، لايصدر عنه حادث - امتنع حدوث الحوادث، وهذا حقيقة قولهم، فإنهم يزعمون ان العالم له علة قديمة موجبة له، وهو لازم لعلته، وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها، فيمتنع ان يحدث شيء في الوجود؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإذا قالوا« يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة » قيل: الكلام في تلك الواسطة كالكلام في الأول، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات كلها، وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث.

وإذا قالوا « كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول » قيل لهم: فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه، وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه، فيكون نوع الحوادث صادر عن الوجب بنفسه، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم، لا الفلك ولا غيره، وهو نقيض قولهم.

وإذا قالوا « نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس، وهذان لازمان للعقل، وهو لازم للواجب بنفسه » قيل لهم: فذاته مستلزمة لنوع الحوادث، سواء كان بوسط أو بغير وسط، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء، لا بوسط ولا بغير وسط، سواء كان الحادث نوعاً أو شخصا، لأن النوع الحادث تمتنع مقارنته لها، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها؛ لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئا فشيئا والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئاً فشيئا، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لمقترن بعضه ببعض أو شخص منها، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له، كما بطل وجوبه بنفسه، وهو المطلوب.

ومما يبين ذلك: أن القديم يستلزم قدم موجبه، أو وجوبه بنفسه، فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره، إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون موجوداً، فضلا عن أن يكون قديماً، بالضرورة واتفاق العقلاء، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً، بالضرورة واتفاق العقلاء، وإذا كان واجبا بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديما، ولا يكون موجباً له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضا، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثا؛ لأن الموجب المقتضي للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبه الذي هو مقتضاه وأثره، وهذا معلوم بالضرورة، ومتفق عليه بين

العقلاء . وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبا بنفسه؛ إذ لو كان كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث، لأن الحادث كان معدوما، وهو مفتقر إلى محدث يحدثه، فضلا عن أن يكون واجباً بنفسه، فثبت أن في العالم ما ليس بواجب، والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبه، والموجب التام لا يتأخر عنه شيء من موجبه ومقتضاه، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام، كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها، وإذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجبا بذاته، وإذا كان غاية ما يقولون: أن العالم صادر عن علة موجبة بنفسها من غير واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلة؛ فعلى هذا التقدير: يمتنع حدوث الحوادث عنه، فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره، وإلا لزم حدوثها بلا محدث، وهذا معلوم الفساد بالضرورة؛ فتبين أن للحوادث محدثا ليس هو مستلزما لموجبه ومقتضاه، فامتنع أن يكون محدث الحوادث علة مستلزمة لمعلولها، أو أن يكون شيئا من معلولاتها، وهم يقولون: إن العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها، وكل ما سواها معلول لها، وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة.

ومن قال «إن مجموع أجزاء العالم واجبة أو قديمة» فقوله معلوم الفساد بالضرورة.

القائلون بأن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب وإثبات فساد ذلك الزعم

ومن قال «إن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب» فقوله أيضاً معلوم الفساد، سواء جعل ذلك الجزء الأفلاكَ أو بعضها، لوجهين:

أحدهما: أن ذلك الجزء الذي هو واجب بغيره إذا كان علة تامة لغيره لزم أيضا قدم معلوله معه، فيلزم أن لا يحدث شيء، وإن كان ذلك الجزء الواجب ليس هو علة تامة، امتنع صدور شيء عن غير علة تامة، ولو قدر إمكان حدوث الحوادث عن غير علة تامة أمكن حدوث كل ما سوى الله، فعلى كل

تقدير قولهم باطل.

الوجه الثاني: من المعلوم أنه ليس شيء من أجزاء العالم مستقلا بالإبداع لغيره من أجزائه، وإن قيل «إن بعض أجزائه سببٌ لبعض» فتأثيره متوقف على سبب آخر، وعلى انتفاء موانع، فلا يمكن أن يجعل شيء من أجزاء العالم ربًّا واجبا بنفسه، قديما مبدعا لغيره، والحوادث لا بد لها من رب واجب بنفسه قديم مبدع لغيره، وليس شيء من أجزاء العالم مما يمكن ذلك فيه، فعلم أن الرب تعالى خارج عن العالم وأجزائه وصفاته، وهذا كله مبسوط في موضع آخر.

والمقصود هنا بيان أنه ليس في المعقول ما يناقض ما جاء به الرسول ﷺ.

المدعون مناقضة العقل للنقل صنفان

وقد علم أن المدعين لمعقولٍ يناقضه صنفان:

صنف يجوّزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما أخبروا به عن الله تعالى وبلغوه إلى الأمم عن الله تعالى الكذب عمدا أو خطأ، أو أن يظهر نقيض ما يبطن، كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل، ومن المظهرين لتصديقهم، كالمنافقين من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ونحوهم ممن يقول بشيء من ذلك.

وصنف لا يجوزون عليهم ذلك، وهذا هو الذي يقوله المتكلمون المنتسبون إلى الإسلام على اختلاف أصنافهم.

المسألة التي بنى عليها المتكلمون النافون للأفعال أصولهم

والمبتدعة من هؤلاء مخطؤن في السمع وفي العقل؛ ففي السمع حيث يقولون على الرسول ﷺ ما لم يقل عمداً أو خطأ، وفي العقل حيث يقررون ذلك بما يظنونه براهين، وإذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة، فإن الدليل لازم لمدلوله، ولازم الحق لا يكون إلا حقا، وأما الدليل الباطل فقد يلزمه الحق، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة وبالباطل تارة، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل، فإن حجته لو كانت حقا لكان الباطل لازما للحق، وهذا

لا يجوز؛ لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم، فلو كان مستلزما للحق لكان الباطل حقا، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا، وأما الدعوى الصحيحة: فقد تكون حجتها صحيحة، وقد تكون باطلة. ومن أعظم[1] ما بنى عليه المتكلمون النافون للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة: هذه المسألة، وهي نفي قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها.

فصل

إبطال الرازي والآمدي لأدلة نفاة الأفعال والصفات

وقد ذكر أبو عبد الله الرازي هو وأبو الحسن الآمدي ومن اتبعهما أدلة نُفَاة ذلك، وأبطلوها كلها، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن مايقوم به إن كان صفة كان عدمُه قبل حدوثها نقصا، وإن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص، والله تعالى منزه عن ذلك.

ضعف حججها ورأي ابي عبد الله الخطيب في كتابه: نهاية العقول

وهذه الحجة ضعيفة، ولعلها أضعف مما ضعفوه، ونحن نذكر ما ذكره أبو عبد الله بـن الخطيب في ذلك في أجل كتبه الكلامية الذي سماه «نهاية العقول، في دراية الأصول» وذكر أنه أورد فيه من الحقائق والدقائق ما لايكاد يوجد في شيء مـن كتـب الأولين والآخـريـن، والسـابقين واللاحقين، مـن الموافقين والمخالفين، ووصفه بصفات تطول.

قال: وهذا كله لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء، وتحقق وقوفه على مجامع بحث العقلاء، من المحقين والمبطلين، والموافقين والمخالفين،

---

(١) «من أعظم» خبر مقدم، والمبتدأ قوله «هذه المسألة» و«أصولهم» مفعول به لبنى، والتقدير: وهذه المسألة من أعظم ما بني هؤلاء أصولهم عليه.

قال: فإنني قَلـمَا تكلمت فيه في المبادىء والمقدمات، بل أكثر العناية كان مصروفا إلى تلخيص النهايات والغايات.

المذاهب من مسألة استحالة أن يكون الله محلاً للحوادث

وقال في هذا الكتاب: الأصل الثاني عشر، وهو ما يستحيل على الله، قال: المسألة الرابعة في أن يستحيل عليه أن يكون محلا للحوادث، واتفقت الكرامية على تجويز ذلك، وأما تجدد الأحوال: فـالمعتـزلـة اختلفـوا في تجويـزه، مثـل المدركية والسامعية والبصرية والمريدية والكارهية، وأما أبو الحسن البَصْري فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته.

قال: وأما الفلاسفة فمع أنهم في المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب، ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه، فإنهم يجوزون تجدد الإضافات على ذاته، مع أن الإضافة عندهم عَرَض وُجُودي، وذلك يقتضي كون ذاته موصوفة بالحوادث، وأما أبو البركات البغدادي فقد صرح باتصـاف ذاتـه بـالصفـات المحدثة.

جهل الرازي بكثير من المذاهب المتقدمة

قلت: أبو عبد الله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة: ما يجده في كتب أبي الحسين البصري، وصاحبه محمود الخوارزمي، وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم، وفي كلام الفلاسفة: ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما، وفي مذهب الأشعري: على كتب أبي المعالي، كالشامل ونحوه، وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستـاني وأمثاله. وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كُلاب وأمثالها، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم؛ فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها، وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين، وإلا فهذا القول الذي حكاه عن أبي البركات هو قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو، وقول كثير منهم، كما نقل ذلك أرباب المقالات عنهم.

رأي الفلاسفة في الباري سبحانه

فَنَقَل أربابُ المقالات الناقلون لاختلاف الفلاسفة في الباري ما هو؟ قالوا: قال سقراط وأفلاطون وأرسطو: إن الباري لا يعبر عنه إلا بِهُوَ، فقط، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة، وهي الحكمة المحضة والحق المحض، وليس لله صورة مثل الصورة التي تكثرت في العنصر، وهو المقدس الذي لا يحيط به الذهن ولا العقل، ولا تجوز عليه العين ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود، ولا يدرك بالحواس ولا بالعقول من جهة غاية الكُنْه، لكن [يُدْرَكُ] بأنه واحد أزلي ليس باثنين: لأنا إن أوقعنا عليه العدد لزمه التثنية، وإن أوقعنا عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقَبْلُ والبَعْد، وإن أوقعنا عليه المكان لزمه الحدود، وجعلناه متناهيا إلى غيره، وقال تاليس وبلاطن حسن ولوقسوس ولسقايس وانبذقليس جميعا: إن الباري واحد ساكن، غير أن انبذقليس قال: إنه متحرك بنوع سكون، كالعقل المتحرك بنوع سكون، فذلك جائز؛ لأن العقل إذا كان مُبْدِعا فهو متحرك بنوع سكون، فلا محالة أن المبدع متحرك بسكون، لأنه علة، قالوا: وشايعه على هذا القول، فيثاغورس ومن بعده إلى زمن أفلاطون.

وقال زينون وديمقراط وساعوريون: إن الباري متحرك في الحقيقة، وإذ حركته فوق الذهن، فليست زولا.

قالوا: وقال تاليس ـ هو أحد أساطين الحكمة ـ إن صفة الباري لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره، فأما من جهة هُوِيَّته: فغُير مُدْرَكٍ له صفةٌ من نحو ذاته، بل من نحو ذواتنا، كان يقول: أبدع الله العالم لا لحاجة إليه، بل لفضله، ولولا ظهور أفاعيل الفضيلة لم يكن ههنا وجوده، وكان يقول: إن فوق السماء عوالم مُبْدَعة أبدعها مَنْ لا تدرك العقول كُنْهَه.

وقال فيثاغورس نحو ذلك تاليس: لا يدرك من جهة النفس، هو فوق الصفات العلوية الروحانية، غير مدرك من نحو هويته، بل من قبل آثاره في كل

عالم، فيوصف وينعت بقدر ظهور تلك الآثار في ذلك العالم، وهو الواحد الذي إذا رامت العقول إدراك معرفته عرفت أن ذواتها مُبْدَعة مسبوقة مَخْلوقة.

قالو: وقال إبلسمايس نحو مقالة هذين، غير أنه يُجَوز. لقائل أن يقول: إن الباري يتحرك بحركة فوق هذه الحركات.

حكاية أبي البركات لمناقشة القائلين بالحدوث للقائلين بالقدم

قلت: وكذلك أبو البركات في «المعتبر» حكي المقالتين عن غيره، بل عن القائلين بقدم العالم، فقال: قال القائلون بالحدوث للقدميين: فإذا كان الله لم يزل جوادا خالقا قديما في الأزل، فالحوادث في العالم كيف وجدت؟ أعن القديم أم عن غيره؟ فان قلتم «هو خالقها، وعنه صدر وجودها» فقد قلتم بأنه القديم خلق المحدث، وأراد خلقه بعد أن لم يرد، وإن قلتم «إن غيره فعل الحوادث» فقد أشركتم بعد ما بالغتم في التوحيد لواجب الوجود بذاته.

قال: فقال القدميون: بل الخالق الأزلي الواحد القديم هو خالق المخلوقات بأسْرِها قديم وحديث، وحده لا شريك له في وجوده وخلقه وملكه وأمره، وتشعب رأيهم في ذلك إلى مذهبين:

فمنهم من قال: إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده والحوادث شيئا بعد شيء، أراد فخلق، وخلق فأراد، أوجب خلقه إرادته، وأوجب إرادته خلقه، مثال ذلك: أنه أراد خلق آدم الذي هو الأب فخلقه، وأوجده، وأراد بوجود الأب وجود الابن، أرادا فجاد، وجاد فأراد، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود، فإذا قلتم «لم أوجد؟» قيل: لأنه أراد فجاد، و«لم أراد؟» قيل: لأنه أوجد، ووجود الحوادث يقتضي بعضها بعضا من وجوده السابق واللاحق.

فإن قالوا «كيف تحدث له الإرادة بعد الإرادة؟ وكيف يكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن؟ وكيف يكون محل الحوادث؟» قيل: وكيف

يكون محلا لغير الحوادث؟ أعني للارادة القديمة.

فإن قيل «لأنها له منه» قيل: والإرادات له منه.

فإن قيل «الإرادة القديمة له في قدمه» قيل، والحديث له في قدمه؛ لأن السابق من وجوده بالإرادة السابقة أوجب عنه إرادة لاحقة، فأحدث خلقا بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه، فاللاحِقُ من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته، وهلم جرا.

قال: والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة، في كونه محلا، لكنه لا وَجْهَ لهذا التنزيه، كما سنتكلم عليه في فصل العلم، إذا قلنا في علمه: لم يعلم؟ وكيف يعلم؟

قال: فهذا أحد المذهبين، وأما المذهب الآخر: فإن أهله يقولون بتجدده بعد عدمه، فله سبب يوجب حدوثه، وذلك السبب حادث أيضا، حتى ترتقي أسباب الحوادث إلى الحركة الدائمة في المتحركات الدائمة، وساق تمام قول هؤلاء وهو قول أرسطو وأتباعه.

أول من قال بقدم العالم

وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك، وإن كان لهم في المادة أقوال أخر، وقد بسط الكلام على هذا الأصل في مسألة العلم وغيره لما ردَّ على من زعم أنه لا يعلم الجزئيات، حذرا من التغير والتكثر في ذاته، وذكر حجة أرسطو وابن سينا ونَقَضَها.

وقال: فأما القول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة المدركات؛ فجوابه المحقق: أنه لا يتكثر بذلك في ذاته، بل في إضافته ومناسباته، وتلك مما لا يعيد الكثرة على هُوِيته وذاته، ولا الوحدة التي أوجبت وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه، وبحسبها أوجبنا له ما

أوجبنا، وسلبنا عنه ما سلبنا، هي وحدة مدركاته ونِسَبِه وإضافاته، بل إنما هي وَحْدة حقيقته وذاته وهويته.

الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود

قال: ولا تعتقد أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه، بل لزمت بالبرهان عن مبدئيته الأولى ووجوب وجوده بذاته، والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته، لا في مدركاته وإضافاته، فأما أن تتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي، لا معنى في نفس الذات، وذلك مما لم تبطله الحجة، ولم يمنعه البرهان، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وَجْهَ له، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى.

وتكلم على قول أرسطو، فقال: من المحال ان يكون كماله بعقل غيره، وإذا كان جوهراً في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل فلا يتغير، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة مّا، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل، ولكن بالقوة، فقال ابو البركات: ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم: فهو غير لازم في التغير مطلقاً، بل هو غير لازم البتة، وإن لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام، مثل الحرارة والبرودة، وفي بعض الأوقات، لا في كل حال ووقت، ويلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام، فإنه يقول: إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم ان يتحرك قبل ذلك التغير حركة مكانية، قال: وهذا محال، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير ان تتحرك على المكان، على رأيه، فإنه لا يعتقد فيها أنها مما يكون في مكان البتة، فكيف ان تتحرك فيه؟ وإنما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال، كالتسخن والتبرد، ولا يلزم فيها أبداً، وإنما ذلك فيما يتصعَّد بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهبَاء، دون غيرها من الأحجار الكبار الصُّلبة التي تحمي حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك، والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر منه بعض الأجزاء، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة، لا قبلها، كما قال: إن جميع

هذه هي حركات توجد بأخرَة بعد الحركة المكانية، وفيما عدا ذلك فقد يسودّ الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها، فما لزم هذا في كل جسم، بل في بعض الأجسام ولا في كل حال ووقت، بل في بعض الأحوال، والأوقات، ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال، بل على طريق التبع ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية، ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضاً لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات، فالحكم الجزئي لا يلزم كليا، ولا يتعدى من البعض إلى البعض، وإلا لكانت الأشياء على حالة واحدة.

رأي المتكلمين في كلام الله تعالى

وبسط الكلام في مسألة العلم، وقال ـ لما ذكر القولين المتقدمين ـ والقائلون بالحدوث قالوا: إنه لا يحتاج إلى هذا التمحل، وسموه على طريق المجادلة باسم التمحل للتشنيع والتسفيه، بل نقول: بأن المبدىء المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة ازلية اراد بها في القدم إحداثَ العالم حتى أحدثه.

قال: وقيل في جوابهم: إن ذلك المبدأ لا يتغير ويتخصص في القدم إلا بمعقول يجعله مقصوداً في العلم القديم عند الإرادة القديمة، حيث أراده في مدة العدم السابق لحدوث العالم التي هي مدة غير متناهية البداية، وما لا يعقل ولا يتصور لا يعلم، وما لا يمكن ان يعلم لا يعلمه عالم، لا لأن الله لا يقدر على علمه، لكن لأنه في نفسه غير مقدور عليه، ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم: من مشيئة الله وإرادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي، ويُحْسِن إلى المحسن، ويسيء إلى المسيء، ويقبل توبةَ التائب، ويغفر للمستغفر، هل يكون ذلك عنه أو لا يكون؟ فإن قالوا «إنه لا يكون» أبطلوا ذلك الشرع الذي قَصْدُهم نُصْرتَهُ، وأبطلوا حكم اوامره ونواهيه، وكلَّ ما جاء لأجله من الحث على الطاعة، والنهي عن المعصية، وإن قالوا «يكون ذلك بأسْرِهِ» فهل هو بإرادة ام بغير إرادة؟ وكونه بغير إرادة أشنع، وإن كان بإرادته فهل هي إرادة

قديمة أو محدثة؟ فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة، وما أظنهم يقولون: إن المرادات المتكثِّرة صدَرَت عن إرادة واحدة، قال: وإن قالوا: «إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة» فقد قالوا بما هربوا منه أوَّلا.

قلت: فأبو البركات لاستبعاد عقله أن تَصدُر المرادات المتكثرة عن إرادة واحدة ظن أن هؤلاء لا يقولون به، وهم يقولون به، فإن هذا قول ابن الحاجب والأشعري، ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، يقولون: إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين، ويريد المرادات كلها بارادة واحدة بالعين، وإن كلامه الذي تكلم به من الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه هو أيضاً واحد للعين، ثم تنازع القائلون بهذا الأصل: هل كلامه معنى فقط والقرآن العربي ليس هو كلامـه، أو كلامه الحروف او الحروف والأصوات التي نزل بها القرآن وغيره، وهي قديمة العين؟ على قولين: ومن القائلين بقدم أعيان الحروف والأصوات مَن لا يقولُ هي واحدة، بل يقول: هي متعدّدة، وإن كانت لا نهاية لها، ويقول بثبوت حروف، او حروف ومعان لا نهاية لها في آن واحد، وأنها لم تَزَلْ ولا تزال، وهذا مما أوجب قول القائلين بأن كلام الله مخلوق، وأنه ليس له كلام قائم بذاته، لما رأوا ان ما ليس بمخلوق فهو قديم العين، والثاني ممتنع عندهم، فتعين الأوّل.

وأولئك الصنفان قالوا: والأوّل ممتنع، فتعين الثاني، وهؤلاء إنما قالوا هذه الأقوال لظنهم انه يمتنع ان تقوم به الأمور الإختيارية: لا كلام له باختياره، ولا غير كلام، كما قد بين في موضعه.

القول بقيام الحوادث بالذات

وهذا القول بقيام الحوادث هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وابن مالك الحضْرمي وعلي بن سَهْم وأتباعهم، وطوائف من متقدمي اهل الكلام والفقه، كأبي معاذ التومني[1] وزهير الأثري، وداود الأصبهاني وغيرهم كما

(١) بضم التاء وسكون الواو وفتح الميم بعدها نون: نسبة إلى قرية بمصر، كما في الأنساب للسمعاني =

ذكره الأشعري عنهم في المقالات، وقال: وكل القائلين بأن القرآن ليس بمخلوق ـ كنحو عبد الله بن سعيد بن كلاب، ومن قال: إنه محدث، كنحو زهير الأثري ـ يعني وداود الأصبهاني ـ ومن قال: إنه حادث، كنحو أبي معاذ التومني ـ يقولون: إن القرآن ليس بجسم ولا عرض.

وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلقاً على ذلك، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان.

والمقصود هنا ان نبين غاية حجة النفاة، فإنه بعد ان ذكر الخلاف قال، والمعتمد ان نقول: كل ما صحَّ قيامُه بالباري تعالى: فإما أن يكون صفة كمال، أو لا يكون، فإن كان صفة كمال استحال ان يكون حادثاً، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال، والخالي عن الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص على الله محال بإجماع الأمة، وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها، لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأسْرها صفات كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خَرْقٌ للإجماع، وإنه غير جائز.

قال: وهذا ما نعوّل عليه، وإنه مركب من السمع والعقل.

قال: والذي عوّل عليه أصحابنا انه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بالحوادث أو بأضدادها في الأزل، وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الأزل، وإنه محال.

قال: وهذه الدلالة مبنية على أن القابل للضدَّين يستحيل خلوه عنهما، وقد عرفت فساده.

قال: ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها إلى

= ومعجم البلدان.

البناء على ذلك الأصل، وهو أنه لو كان قابلا للحوادث لكان قابلا لها في الأزل، وكون الشيء قابلا للشيء فرع عن إمكان وجود المقبول، فيلزم صحة حدوث الحوادث في الأزل، وهو محال.

قال: إلاّ أن ذلك معارض بأن الله قادر في الأزل، ولا يلزم من أزلية قادريته صحة أزلية المقدور، فكذلك ههنا.

قال: ومنهم من قال: لو كانت الحوادث قائمة به لتغير، وهو محال.

قال: وهذا ضعيف، لأنه إن فسَّر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية.

قال: وأما المعتزلة فجلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولُها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه، والباري تعالى ليس في الجهة، فامتنع قيام الصفة به.

قال: وقد عرفت ضعف هذه الطريقة.

قال: ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزاً، بدليل أن العَرَضَ لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به.

قال: وإنه باطل؛ لاحتمال ان يقال: إن الجوهر إنما صح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزاً، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى، وغير مشترك بينه وبين العرض. سلمنا ذلك، إلا انه من المحتمل ان يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا، والله تعالى يقبلها لوصف آخر؛ لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

قال: واستدلوا أيضاً بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به.

قال: وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها.

ميل الرازي إلى المعتزلة والفلاسفة

قلت: أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس منازعة للكرامية، حتى يذكر بينه وبينهم أنواع من ذلك، وميلُه إلى المعتزلة والمتفلسفة أكثرُ من ميله إليهم، واختلف كلامه في تكفيرهم، وإن كان هو قد استقر امره على انه لا يكفر احدا من أهل القبلة، لا لهم ولا للمعتزلة ولا لأمثالهم[1]. وهذه المسألة من أشهر المسائل التي ينازعهم فيها، ومع هذا فقد ذكر ان قولهم يلزم اكثر الطوائف، وذكر انه ليس لمخالفيهم عليهم حجة صحيحة، إلا الحجة التي احتج بها، وهي من أضعف الحجج، كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

وأما الحجج التي يحتج بها الكلابية والمعتزلة فقد بين هو فسادها، مع أنه قد استوعب حجج النفاة، والذي ذكره هو مجموع ما يوجد في كتب الناس مُفَرَّقا.

مناقشة ابن تيمية لحجج الرازي

ونحن نوضح ذلك:

فأما الحجة الأولى - وهي «أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فلو جاز اتصافه بها لم يخل من الحوادث؛ فهو حادث» فهذه الحجة مبنية على مقدمتين، وفي كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من المسلمين:

النزاع في المقدمة الأولى

أما الأولى - وهي ان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده - فأكثر العقلاء على خلافها، والنزاع فيها بين طوائف الفقهاء والنظار، ومن الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة، كأصحاب احمد ومالك الشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، من قال ذلك والتزم ان يكون لكل جسم طعم ولون وريح وغير ذلك من أنواع الأعراض ولا دليل لأصحابها عليها، وأبو المعالي في كتابه المشهور الذي سماه

---

(١) كذا، ولعله «لا هم ولا المعتزلة ولا أمثالهم» بغير اللام.

« الإرشاد ، إلى قواطع الأدلة » لم يذكر على ذلك حجة ، بل هذه المقدمة احتاج إليها في مسألة حدوث العالم لما اراد ان يبين ان الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عَرَض منه ، فأحال على كلامه مع الكرامية ، ولما تكلم مع الكرامية في المسألة أحال على كلامه في مسألة حدوث العالم مع الفلاسفة ، ولم يذكر دليلا عقلياً ، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وإنما احتج على الكرامية بتناقضهم .

ومضمونُ ما اعتمد عليه من قال « إن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده » أن الجسمَ لا يخلو عن الأكوان الأربعة : الإجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، فتُقَاس بقية الأعراض عليها ، واحتجوا بأن القابل لها لا يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف ، كما سلمته الكرامية ، فكذلك قبل الاتصاف .

فأجابهم مَنْ خالفهم - كالرازي وغيره - بأن الأولى قياسٌ محْض بغير جامع ، فإذا قدر أن الجسم يستلزم نوعاً من أنواع الأعراض ، فمن أين يجب ان يستلزم بقية الأنواع ؟ وأيضاً فإن الذي يُسَلمونه لهم الحركة والسكون ، والسكون : هل هو وجودي او عدمي ؟ فيه قولان معروفان ، اما الاجتماع والافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد ، ومن قال « إن الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة » - وهم أكثر الطوائف - لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ، بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء قَبِلَ الافتراق او لم يقبله ، وكذلك إذا قدر ان فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك ان يقبل الاجتماع والافتراق .

وأما كونه لا يخلو عنها بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الاعراض التي لا تقبل البقاء كالحركات والأصوات ، وأما ما يقبل البقاء فهو مبني على أن الباقي هل يفتقر زواله إلى ضد ام لا ؟ فمن قال « إن الباقي لا يفتقر زواله إلى ضد » أمكنه ان يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله ، ومن قال « لا يزول إلا بضد » قال : إن الحادث لا يزول إلا بضد حادث ،

فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضده، بناء على هذا الأصل، فإن كان الأصل صحيحاً ثبت الفرق، وإن كان باطلا منع الفرق، وتناقُضهم يدلُّ على فساد احد قوليهم.

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف كثيرون، بل أكثر الناس على هذا، فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم.

النزاع في المقدمة الثانية

وأما المقدمة الثانية - «وهي ان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» - فهذه قد نازع فيها طوائف من أهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم، وقالوا: التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل، فأما التسلسل في الآثار المتعاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه، بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث، لا العالم ولا شيء من اجزاء العالم، إلا بناء على هذا الأصل، فمن لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث، وذلك يستلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح، كما قد بسط هذا في مسألة حدوث العالم، وبين انه لا بد من تسلسل الحوادث او الترجيح بلا مرجح، وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث يلزمهم الترجيح بلا مرجح، ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلا، وهذا أفسد من حدوثها بلا سبب حادث.

والطوائف ايضا متنازعة في هذا الأصل، وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمنعون ذلك. وأما أهل الكلام: فللمعتزلة فيه قولان، وللأشعرية فيه قولان.

وأما الحجة الثانية - وهي أنه «لو كان قابلا لها لكان قابلا لها في الأزل، وذلك فرع إمكان وجودها في الأزل» - فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث، ولا يلزم من كون القدرة ازلية ان يكون إمكان المقدور أزلياً.

قلت: ويمكن ان يجاب عنها بوجوه أخرى:

احدها: انه لا يسلّم أنه إذا كان قابلا لحدوث الحادث ان يكون قابلا له في الأزل إلا إذا أمكن وجود ذلك في الأزل، فإنه إذا قيل « هو قابل لما يمتنع ان يكون أزلياً » كان بمنزلة ان يقال: هو قادر على ما يمتنع ان يكون أزلياً، فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في الأزل، وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها، لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول في الأزل، لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون « يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث » والكلام في هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا، فمن جوز حدوث الحوادث بلا سبب حادث ـ كالكلابية وأمثالهم من المعتزلة والكرامية ـ كان كلامه في هذا بمنزلة كلامه في هذا، ومن قال « إن حدوث الحوادث لا بد له من سبب حادث » ـ كما يقوله من يقوله من اهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث وغيرهم الذي يقولون: إنه تقوم به الأمور المتعلقة بقدرته ومشيئته، ولم يزل كذلك، أو يقولون بتعاقب ذلك في غيره، كما يشترك في هذا الأصل من يقوله من الهشامية والمعتزلة والمرجئة وأهل الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافق هؤلاء اتباع الأشعري وغيرهم ـ فقولهم في هذا كقولهم في هذا.

الوجه الثاني: أن يلتزم قائل ذلك إمكانَ وجود المقبول في الأزل، كما يلتزم من يلتزم إمكان وجود المقدور في الأزل، وقد عرف أن لطوائف المسلمين في هذا الأصل قولين معروفين، فإن ما لا يتناهي من الحوادث: هل يمكن وجوده في المستقبل فقط أو في الماضي فقط أو فيهما جميعا؟ على ثلاثة أقوال معروفة، قال بكل قول طوائفُ من نظار المسلمين وغيرهم.

الوجه الثالث: أن يُجَاب بجواب مركب، فيقال: هو قابل لما هو قادر عليه، فإن كان ثبوت جنسها في الأزل ممكناً كان قابلا لذلك في الأزل وقادراً عليه في الأزل، وإن لم يكن ثبوت هذا الجنس ممكناً في الأزل كان قابلا للممكن من ذلك، كما هو قادر على الممكن من ذلك.

الوجه الرابع: أن يقال: كونه قابلا أو ليس بقابل: هو نظر في محل هذه الأمور، وليس نظراً في إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك، كما أن النظر في كونه

يقبل الاتصاف بالصفات ـ كالعلم والقدرة ـ هو نظر في إمكانُ اتصافه بذلك. فأما وجوبُ تناهي ما مضى من الحوادث أو ما بقي، وإمكانُ وجود جنس الحوادث في الأزل: فذلك لا اختصاصَ له بمحل دون محل، فإن قُدِّر امتناعُ قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهي، وإن قدّر إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة، والكلامُ في إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألةٌ أخرى.

الوجه الخامس: أن يقال: هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة، بخلاف الصفات اللازمة له، فإنها ليست مقدورة، فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور، وحينئذ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالا كان وجود هذا المقبول في الأزل محالا؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات، وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالا في الأزل لم يلزم من ذلك امتناعُ وجودهما فيما لا يزال، كسائر الحوادث، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكانُ وجودها في الأزل.

الوجه السادس: أن يقال: أنتم تقولون «إنه قادر في الأزل» مع امتناع وجود المقدور في الأزل، وتقولون «إنه قادر في الأزل على ما لا يزال» فإن كان هذا الكلام صحيحاً أمكن أن يقال في المقبول كذلك، ويقال: هو قابل في الأزل مع امتناع وجود المقبول في الأزل، وهو قابل في الأزل لما يزال، وإن كان هذا الكلام باطلا لزم إما إمكان وجود المقدور في الأزل، وإما امتناع كونه قادراً في الأزل، وعلى التقديرين: يبطل ما ذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل بقولكم: «تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول».

الوجه السابع: أن يقال: أنتم اعتمدتم في هذا على أن تلك القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات، ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الازل؛ لأن

قابلية الشيء لغيره نسبةٌ بين القابل والمقبول، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما، فيقال لكم: إن كانت النسبة بين الشيئين موقوفة عليهما ـ أي على تحققهما معا في زمن واحد، كما اقتضاه كلامكم ـ بطل فرقُكم، وهو قولكم «بأن تقدم القدرة على المقدور واجب» فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور، مع وجوب تقدم القدرة على المقدور، وهكذا تقولون «الإرادة قديمة، مع امتناع وجود المراد في الأزل» وتقولون «الخطاب قديم، مع امتناع وجود المخاطب في الأزل» فإذا كنتم تقولون بأن هذه الأمور التي تتضمن النسبة بين شيئين تتحقق في الأزل مع وجود أحد المنتسبين في الأزل دون الآخر، أمكن أن يقال: القابلية متحققة في الأزل، مع امتناع تحقق المقبول في الأزل، كما قال كثير من الناس: إن التكوين ثابت في الأزل، مع امتناع وجود الـمُكَوَّن في الأزل.

وأما الحجة الثالثة ـ وهو أن قيام الحوادث به تَغَيُّر، والله منزه عن التغير ـ فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في «نهاية الإقدام» ولم يحتج بغيرها.

جواب الرازي عن هذه الحجة التي اعتمد عليها الشهر ستاني

وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ «التغير» مجمل، فإن الشمس والقمر إذا تحركتا أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار أو الدواب من الأناسيّ وغيرهم فهل يسمى هذا تغيرا، أولا لا يسمى تغيرا؟ فإن سمي تغيرا كان المعنى أنه إذا تحرك المتحرك فقد تحرك، وإذا تغير بهذا التغير فقد تغير، وإذا قامت به الحوادث ـ كالحركة ونحوها ـ فقد قامت به الحوادث، فهذا معنى قوله «إن فسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم».

اعتراض على جواب الرازي

فيقال: وما الدليل على امتناع هذا المعنى؟ وإن سماه المسمى تغيراً، وإن كان هذا لا يسمى تغيرا، بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث، مثل أن يعني بالتغير الاستحالة في الصفات، كما يقال: تغير المريض، وتغيرت البلاد، وتغير

الناس، ونحو ذلك، فلا دليل على أنه يلزم من الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير، ولا ريب أن التغير المعروف في اللغة هو المعنى الثالث، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب ـ إذا كانت جارية في السماء ـ :إن هذا تغير، أو إنها تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويُصَلي الخمس: إنه كلما قرأ وصلى قد تغير، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال إذا تغيرت صفته وعادته: إنه قد تغير. وحينئذ فمن قال «إنه سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء، فعالا لما يشاء» لم يسم أفعاله تغيرا، ومن قال «إنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، وفعل بعد أن لم يكن فاعلا» يلزم من قال «إن الكلام والفعل يقوم به» ما يلزم من قال: «إن الكلام والفعل يقوم بغيره» والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر. وإذا قدّر أن النزاع لفظي فلا بد من دليل سمعي أو عقلي يجوّز أحدهما ويمنع الآخر! وإلا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى، أو بمجرد إطلاق لفظيٍّ من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم؛ فأما إذا كان اللفظ في كلام المعصوم ـ وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع ـ وعُلم مرادُهُ بذلك اللفظ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ، ولا يجوز مخالفة قول المعصوم.

وإطلاقُ التغير على الأفعال كإطلاق لفظ «الغير» على الصفات، وإطلاق لفظ «الجسم» على الذات، وكل هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه وإبهام، ومذهب السلف والأئمة: أنهم لا يطلقون لفظ «الغير» على الصفات، ولا نفياً ولا إثباتا، فلا يطلقون القول بأنها غيره ولا بأنها ليست غيره، إذ اللفظ مجمل، فإن أراد المطلق بالغير المباينَ فليست غيره، وإن أراد بالغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر، فهي غير، وهكذا ما كان من هذا الباب.

وإذا كان هذا كلامهم في لفظ «الغير» فلفظ «التغير» مشتق منه.

ليس لنفاة الصفات حجة عقلية على مثبتيها

ومن تأمل كلام فحول النظر في هذه المسألة علم أن الرازي قد استوعب ما ذكروه، وأن النفاة ليست معهم حجة عقلية بينة على المثبتين. وإنما غاية ما معهم إلزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والكرامية والفلاسفة.

لماذا يذم علماء الكلام؟

ومن المعلوم أن تناقض المنازع يستلزم فساد أحد قوليه، لا يستلزم فساد قوله بعينه الذي هو مورد النزاع، ولهذا كان مَنْ ذَمَّ أهل الكلام المحدَث من أهل العلم لأنهم يصفونهم بهذا، ويقولون: إنهم يقابلون فاسداً بفاسد، وأكثر كلامهم في إبداء مناقضات الخصوم.

تناقض الخصوم دليل على فساد أدلتهم

وأيضاً فغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالته التي ناقض بها مورد النزاع، كما في هذه المسألة؛ فإنه وإن كانت الكرامية قد تناقضوا فيها فلم يتناقض فيها غيرهم من الأئمة والسلف وأهل الحديث وغيرهم من طوائف أهل النظر والكلام.

وقد قال أبو القاسم الأنصاري ـ شيخ الشهر ستاني وتلميذ أبي المعالي ـ في شرح الإرشاد: أجْوَدُ ما يتمسك به في هذه المسألة تناقض الخصوم.

وهو كما قال، فإنه لم يجد لمن تقدمه في ذلك مسلكا سديداً، لا عقلياً ولا سمعيا. واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالي في كتابه الذي سماه: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة» وقد ضمنه عيون الأدلة الكلامية التي يسلكها موافقوه، وقد تكلم على هذا الأصل في موضعين من كتابه:

استدلال الجويني على حدوث العالم بدليل الأعراض المشهور وذم الأشعري لهذا الدليل

أحدهما: في مسألة حدوث العالم، فإنه استدل بدليل الأعراض المشهور،

وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عنها فهو حادث، وهو الدليل الذي اعتمدت عليه المعتزلة قبله، وهو الذي ذمه الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر، وَبيَّن أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم، والدليل هو مبني على إثبات أربع مقدمات: الأعراض، وإثبات حدوثها، وأن الجسم لا يخلو منها، وإبطال حوادث لا أولَ لها، فلما صار إلى المقدمة الثالثة قال: وأما الأصل الثالث - وهو تبيين استحالة تَعَرِّي الجواهر عن الأعراض - فالذي صار إليه أهل الحق: أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض ومن جميع أضداده، إن كان له أضداد. وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين، وإن قُدِّر عَرَض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه.

قال: وجوزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض، والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهَيُولَى والمادة، والأعراض تسمى الصورة.

قال: وجوّز الصالحي العروّ عن جملة الأعراض ابتداء، ومنع البصريون من المعتزلة من العرو عن جميع الأكوان، وجوزوا الخلو عما عداها، وقال الكعبي ومتبعوه: يجوز الخلو عن الأكوان، ويمتنع العروّ عن الأعراض.

قال: وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروّ عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها، فنفرض الكلام على التجدد في الأكوان؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

ومما يوضح ذلك: أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال فلا يتقرر اجتماعها إلا عن افتراق سابق، إذا قدّر لها الوجود قبل الاجتماع، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع، وغرضنا في دوام إثبات حدوث العالم؛ فيصح بالأكوان.

مناقشة ابن تيمية للدليل

قلت: إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذي لا يمكن دفعه؛ فإن الجسم الباقي لا بد له من الحركة أو السكون، وأما الاجتماع والإفتراق فهو مبني على إثبات الجوهر الفرد، والنزاع فيه كثير مشهور، فإن من ينفيه لا يقول: إن الجسم مركب منه، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت، والذين يثبتونه أيضاً لا يمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت، فإنه لا دليل على أن السموات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها، ولهذا قال في الدليل: فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة. وهذا كلام صحيح، لكن الشأن في إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق؛ فما ذكره من الدليل مبني على تقدير أنها [كانت] متفرقة فاجتمعت، وهذا التقدير غير معلوم، بل هو تقدير مُنْتَفٍ في نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم.

رد ابي المعالي على المعتزلة ونقاش ابن تيمية له

ثم قال أبو المعالي: وإن حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا تمسكنا بنكتتين: إحداهما: الاستشهاد بالاجتماع على امتناع العروّ عن الأعراض بعد الاتصاف بها، فنقول: كل عَرَض باقٍ فإنه ينتفي عن محله بِطَرَيان ضده، ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به على زعمهم، فإذا انتفي البياضُ فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه كون، إن كان يجوز الخلو عن الأكوان، وتَطَّرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض.

قلت: مضمون هذا أنه قاس ما بعد الاتصاف على ماقبله، وقد أجابه المنازعون عن هذا بأن الفرق بينهما: أن الضد لا يزول إلا بِطَريان ضده؛ فلهذا لم يَخْلُ منهما: فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل القياس، وإلا منع الحكم في الأصل وقيل: بل يجوز خلوه بعد الاتصاف إذا أمكن زوال الضد بدون طريان آخر، وما ذكره في السواد والبياض قضية جزئية، فلا تثبت بها دعوى كلية،

ومن أين يعلم أن كل طعم في الأجسام إذا زال فلا بد أن يخلفه طعم آخر؟ وكل ريح إذا زالت فلا بد أن يخلفها ريح آخر؟ وكذلك في الإرادة والكراهة ونحو ذلك، فمن أين يعلم أن المريد للشيء المحب له إذا زالت إرادته ومحبته فلا بد أن يخلفه كراهيته وبُغْضه؟ ولم لا يجوز خلو الحي عن حب المعين وبغضه وإرادته وكراهته؟

قال: ونقول أيضا: الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى: أنها لو قامت به لم يَخْلُ عنها، وذلك يقضي بحدوثه، فإذا جوز الخصم عُرُوّ الجوهر عن حوادث مع قبوله لها صحةً وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباريء للحوادث.

[قلت: فلقائل أن يقول: هذا غاية إلزام هؤلاء للمعتزلة: إنكم إذا جوزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول الباري للحوادث].

فيقال: إما أن يكون هذا لازما، وإما أن لا يكون لازما؛ فإن كان لازما دل ذلك على أنه لا دليل للمعتزلة على ذلك، ولا دليل له أيضا؛ فإن مجرد موافقة المعتزلة له لا يكون دليلا لواحد منهما في شيء من المسائل التي لم نعلم فيها نزاعا، فكيف مع ظهور النزاع؟ وإن لم يكن لازما لهم لم يكن حجة عليهم.

فقد تبين أنه لم يذكر حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده.

الموضع الثاني ـ قال في أثناء الكتاب:

فصل

مما خالف فيه الجوهر حكم الإلـه: قبـولُ الأعـراض، وصحـة الاتصـاف بالحوادث، والربُّ يتقدس عن قبول الحوادث.

قال: وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب، ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث، وصاروا إلى جهالة لم يُسبقوا إليها، فقالوا: الحادث يقوم بذات الرب، وهو غير قابل، وإنما يقوم بالقابلية، والقابلية عندهم

القدرة على التكلم، وحقيقة أصلهم: أن أسماء الرب لا يجوز أن تجرد، وكذلك وصَفوه بكونه خالقا في الأزل، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به، وتنكبوا إثبات وَصْفٍ جديد له قولا وذكرا.

قال: والدليل على بطلان ما قالوه: أنه لو قبل الحوادث لم يَخْلُ منها، لما سبق تقريره في الجواهر، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض، ولو لم تخل عن الحوادث لم تسبقها، وسياق ذلك يؤدي إلى الحكم بحدوث الصانع.

قال: ولا يستقيم هذا الدليل على أصل المعتزلة، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض، على تفصيل لهم أشرنا إليه، وإثباتهم أحكاما متجددة لذات الرب تعالى من الإرادة المحدثة القائمة لا بمحل على زعمهم، ويصدهم أيضاً عن طرد دليل في هذه المسألة: أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدوث لم يتعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض على الذات، هذا كلامه.

ولقائل أن يقول: قوله «الدليل على بطلان ما قالوه: أنه لو قبلها لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر» هو لم يذكر دليلا هناك إلا قياس ما قبل الاتصاف على ما بعده، وهو ليس حجة علمية عقلية، بل غايته: احتجاج بموافقة منازعه في مسألة عظيمة عقلية تُرَدُّ لأجلها نصوصُ الكتاب والسنة، ويبتني عليها من مسائل الصفات والأفعال أمور عظيمة اضطرب فيها الناس، فمن الذي يجعل أصول الدين مجرد قول قالته طائفة من أهل الكلام وافق بعضهم بعضا عليه من غير حجة عقلية ولا سمعية؟

وقد أجابه المنازعون بجواب مركب، وهو إما الفرق - إن صح - وإلا فمنعُ حكم الأصل.

المعتزلة لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث وانه يلزمهم نقيض ذلك والاستدلال على هذا

وأيضا فإنه قد قرر هناك وهنا أن المعتزلة أئمة الكلام الذين أظهروا في

الإسلام نفي الصفات والأفعال، وسموا ذلك تقديسا له عن الأعراض والحوادث، وقد ذكر أبو المعالي أنه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث، وأنه يلزمهم نقيض ذلك؛ أما الأول: فإن القابل للشيء عندهم يجوز أن يخلو عنه وعن ضده، وأما لزوم هذا القول لهم: فلإثباتهم أحكاماً متجددةً للربِّ، وأنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن يدلَّ على الحدوث: لم يبعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض، وكان ما ذكره الأستاذ أبو المعالي يقتضي أن القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة، وأنه لا دليل لهم على نفي ذلك، وهو أيضا لم يذكر دليلا لموافقيه على نفي ذلك.

فأفاد ما ذكره أن أئمة النفاة لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته لا دليل لهم على ذلك، بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك.

قال: ونقول للكرامية: مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض، إذ لو جاز قيام معنى بمحل من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات.

قال: ثم نقول لهم: إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته، فما المانع من تجويز قيام أكوان حادثة بذاته على التعاقب؟ وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به من الحوادث. ومما يلزمهم: تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثين ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا عنه فصلا.

قال: ونقول لهم: قد وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزا، وكل متحيز جسم وجرم، ولا يتقرر في المعقول خلو الأجرام من الأكوان، فما المانع من تجويز قيام الأكوان، بذات الرب؟ ولا محيص لهم عن شيء مما أَلْزِمُوه.

قلت: ولقائل ان يقول: هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها ليس فيها حجة تصلح لإثبات الظن في الفروع، فضلا عن إثبات اعتقادٍ يقيني في أصول الدين

تُعَارِضُ به نصوصُ الكتاب والسنة، فإن غاية هذا الكلام - إن صح - ان الكرامية تناقضوا، وقالوا قولا ولم يلتزموا بلوازمه.

فيقال: إن كان ما ذكره لازما لهم لزمهم الخطأ: إما في إثبات الملزوم، وإما في نفي اللازم، ولم يتعين الخطأ في أحدهما، فلم لا يجوز ان يكون خطؤهم في نفي اللازم؟ فإن أقام على ذلك دليلا عقليا كان هو حجة كافية في المسألة، وإلا استفدنا خطأ الكرامية في أحد قوليهم، وإن لم يكن ما ذكره لازما لهم لم يفد لا إثباتَ تناقضهم ولا دليلا في مورد النزاع.

ثم يقال: أما الوجه الأول فحاصله نزاع لفظي: هل يتصف بالحوادث أولا يتصف؟ كالنزاع في أمثال ذلك، وإذا كان من أصلهم الفرق بين اللازم وغير اللازم، بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض، كاصطلاح من يفرق بين الصفات والأفعال [وكاصطلاح من يفرق بين الأقوال والأفعال] فلا يسمى ما يتكلم به الإنسان عملا، وإن كان له فيه حركة ونحو ذلك - كانت هذه أمورا اصطلاحية لفظية لغوية، لا معاني عقلية. والمرجع في إطلاق الألفاظ - نفيا وإثباتاً - إلى ما جاءت به الشريعة، فقد يكون في إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحا.

وما ألزمهم إياه في الشاهد: فأكثر الناس يلتزمونه في الأفعال، فإن الناس تفرق في الإطلاقات بين صفات الإنسان وبين أفعاله، كالقيام والقعود والذهاب والمجيء، فلا يسمي ذلك صفات، وإن قامت بالمحل. وكذلك العلم الذي يعرض للعالم ويزول، والإرادة التي تعرض له وتزول، وقد لا يسمون ذلك صفة له. وإنما يصفونه بما كان ثابتا له كالخلق الثابت.

وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية، لا عقلية، وليس هذا موضعها.

وأما قيام الأكوان به على التعاقب، وقيام ما أحالوا قيامه به، فهم يفرقون بين ما جوزوه ومنعوه بما يفرِّق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه وبين ما منعوه، فكما أنهم يصفونه بصفات الكمال فلا يلزمهم ان يصفوه بغيرها، فكذلك هؤلاء

يقولون، فإن صح الفرق وإلا كانوا متناقضين.

وجوب وصف الله بأحكام الإله

ومن المعلوم ان الله تعالى لما وصف بالسمع والبصر - كما دلت عليه النصوص - ألزمت النفاة لأهل الإثبات إدراك الشم والذوق واللمس، فمن الناس من طرد القياس، ومنهم من فرق بين الثلاثة والاثنين، ومنهم من فرق بين إدراك اللمس، وإدراك الشم والذوق؛ لكون النصوص أثبتت الثلاثة دون الاثنين.

فإذا قال المعتزلة البصريون والقاضي أبو بكر وأبو المعالي وغيرهما، ممن يصفه بالإدراكات الخمسة، لمن لم يصفه إلا باثنين او ثلاثة: يلزمكم طرد القياس، لزمهم إما الفرق وإلا كانوا متناقضين، ولم يكن هذا دليلا على إبطال اتصافه بالسمع والبصر. وكذلك إذا قال منْ جعل الإدراكات الخمسة تتعلق به، كما فعله هؤلاء ومن وافقهم، كالقاضي أبي يعلى ونحوه لمن اثبت الرؤية: يلزمكم ان تصفوه بتعلق السمع والشم والذوق واللمس به، كما قلتم في الرؤية؛ كانوا أيضا على طريقين: منهم من يذكر الفرق، ومنهم من يفرق بين اللمس وغيره، لمجيء النصوص بذلك دون غيره.

قال أبو المعالى في إرشاده: فإن قيل: قد وصفتم لنا الرب تعالى بكونه سميعاً بصيراً، والسمع والبصر إدراكان، ثم ثبت شاهدا سواهما إدراكٌ يتعلق بقَبيل الطعوم، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات ام تقتصرون على وصفه بكونه سمعياً بصيراً؟.

قلنا: الصحيح المقطوع به عندنا: وجوبُ وصفه بأحكام الإدراك، إذ كل إدراك ينفيه ضد مما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر، فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراك، ثم يتقدس الرب عن كونه شاماً وذائقاً ولامسا؛ فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات، والرب يتعالى عنها،

وهي لا تنبيء عن حقائق الإدراكات، فإن الإنسان يقول: شممت تفاحة فلم أدرك ريحها، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها، ولم أدركه، وكذلك القول في الذوق واللمس، ولا يلزم من تناقض هؤلاء ـ إن كانوا متناقضين ـ نفيُ الرؤية التي تواترت بها النصوص عن النبي ﷺ.

قلت: وأما تعاقب الحوادث: فهم نفوه، بناء على امتناع حوادث لا أول لها، فإن صح هذا الفرق، وإلا لزمهم طرد الجواز، كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك.

وأما حدوث القدرة والعلم فنفوهما، لأن عدم ذلك يستلزم النقص، لعموم تعلق العلم والقدرة، بخلاف الإرادة والكلام، فإنه لا عموم لهما؛ فإنه سبحانه لا يتكلم إلا بالصدق، لا يتكلم بكل شيء، ولا يريد إلا ما يسبق علمه به، لا يريد كل شيء، بخلاف العلم والقدرة، فإنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير. وهذا كما فرقت المعتزلة بين هذا وهذا، فقالوا: إن له إرادة حادثة وكلاماً حادثا، ولم يقولوا: له عالمية حادثة وقادرية حادثة، فالسؤال على الفريقين جميعا. فإن صح الفرق، وإلا كانوا متناقضين. وقد أثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده، ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل وجوده، كما دل على ذلك ظاهر النصوص. وقد أثبت ذلك من أهل الكلام والفلسفة طوائف، كأبي الحسين البصري وأبي البركات وغيرهم، وغير المتقدمين مثل هشام بن الحكم وأمثاله، ومثل جهم. والفرق ـ إن صح ـ فرقه، وإلا لزم تناقضه.

وقيام الأكوان به نفوه، لأنها هي دليلهم على حدوث العالم، استدلت بذلك المعتزلة، وهم يقولون: المتصف بالأكوان لا يخلو منها. وهذا معلوم بالبديهة كما بينه الأستاذ ابو المعالي في أول كلامه، وقال:، نفرض الكلام في الأكوان؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإذا كان من المعلوم بالضرورة: أن القابل للأكوان لا يخلو عنها، فلو وصفوه بالأكوان للزم ان لا يخلو عنها، وهم يقولون بامتناع تسلسل الحوادث، ويقولون: ما لا يخلو من الحوادث فهو

حادث، كما يوافقهم على ذلك أبو المعالي وأمثاله؛ فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل الإلزام لهم وصح فرقهم، وإن لم يكن هذا الفرق صحيحاً لم يكن في ذلك حجة للمنازع لهم، بل يقول القائل: كلاكما مخطيء، حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها.

ومعلوم ان هذا كلام متين لا جواب عنه؛ فإن فرقهم بين الأكوان وغيرها هو العلم الضروري من الجميع بأن القابل للأكوان لا يخلو منها؛ فما قبل الحركة والسكون لم يخل من أحدهما؛ فهذا هو محيصهم عما ألزمهم به؛ فإن كانت الأكوان كغيرها في ان القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فقد ثبت تناقضهم إذا كان قابلا لها، وإن لم تكن مثل غيرها - كما تقوله المعتزلة - صح فرقهم. وهم يدعون أنه ليس قابلا لها، كما قد وافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية.ز

فإذا قال المعترض عليهم: يجب على أصلهم أن لا يكون قابلا لها؛ لأنهم يصفونه بكونه متحيزاً، وكل متحيز جسم وجرم، قيل: هذا كما تقوله المعتزلة للأشعرية، يلزمكم إذا قلتم إن له حياة وعلماً وقدرة: أن يكون متحيزاً، لأنه لا يعقل قيام هذه الصفات إلا بمتحيز، ويقولون: إنه لا يعقل موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة إلا ما هو جسم، فإذا وصفتموه بهذه الصفات لزمكم ان يكون جسما.

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة: قد اتفقنا نحن وانتم على انه حي عليم قدير، وليس بمتحيز ولا جسم، فإذا عقلنا موجوداً حياً عليماً قديراً ليس بجسم عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم، قالوا: وأنتم وافقتمونا على انه حي عليم قدير، وإثباتُ حي عليم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرةٌ للعقل واللغة والشرع.

إثبات تناقض الكرامية

قالت الكرامية لهؤلاء: قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات، مع اتفاقنا على أنه لا يتصف بالأكوان، فهكذا إذا جوزنا عليه انه يسمع أصوات عباده حين يدعونه، ويراهم بعد ان يخلقهم،

ويغضب عليهم إذا عَصَوْهُ، ويحب العبد إذا تقرب إليه بالنوافل، ونادى موسى حين أتى الوادي، ويحاسب خلقه يوم القيامة، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص، لم يلزمنا مع ذلك ان نجوز عليه حدوث الأكوان.

علماء الكلام لا يعتصمون في حجاجهم بكتاب ولا سنة

ومَنْ تدبَّر كلام هؤلاء الطوائف - بعضهم مع بعض - تبين له أنهم لا يعتصمون فيما يخالفون به الكتاب والسنة إلا بحجة جَدَلية يسلِّمها بعضُهم لبعض، وآخرُ منتهاهم: حجة يحتجون بها في إثبات حدوث العالم لقيام الأكوان به أو الأعراض، ونحو ذلك من الحجج التي هي أصل الكلام المحدَث، الذي ذمه السلف والأئمة وقالوا: إنه جهل، وإن حكم أهله «أنْ يُضْربوا بالجريد والنعال، ويُطَاف بهم في القبائل والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقْبَلَ على الكلام» وكذا مَنْ عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء ازداد بصيرة وعلماً ويقيناً بما جاء به الرسول ﷺ، وبأن ما يعارضون به الكتاب والسنة من كلامهم الذي يسمونه عقليات: هي من هذا الجنس الذي لا ينفُق إلا بما فيه من الألفاظ المجملة المشتبهة، مع من قَلَّت معرفته بما جاء به الرسول وبطرق إثبات ذلك، ويتوهم ان بمثل هذا الكلام يثبت معرفة الله وصدق رسله، وأن الطعن في ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً، فيتعجل رد كثير مما جاء به الرسول في الباقي. وإذا انعم النظر تبين له انه كلما ازداد تصديقا لمثل هذا الكلام ازداد نفاقا وردا لما جاء به الرسول، وكلما ازداد معرفة بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول، ولهذا قال من قال من الأئمة «قَلَّ أحدٌ نظر في الكلام إلا تزندق وكان في قلبه غل على أهل الإسلام» بل قالوا: «علماء الكلام زنادقة» ولهذا قيل: إن حقيقة ما صنفه هؤلاء من الكلام: ترتيبُ الأصول في تكذيب الرسول، ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول؛ ولولا ان هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولا وديناً مقبولاً، يردُّون به نصوصَ الكتاب والسنة، ويقولون: إن هذا هو الحق الذي يجب قبوله، دون ما عارضه من النصوص الإلهية والأخبار النبوية، وتبعهم على

ذلك من طوائف اهل العلم والدين ما لا يحصيه إلا الله، لاعتقادهم ان هؤلاء أحذق منهم وأعظم تحقيقاً - لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المقالات، مع ان الكلام هنا لا يحتمل الا الاختصار.

استيعاب الرازي لحجج النفاة وبيانه لفسادها

ومقصودُنا بحكاية هذا الكلام: ان يعلم ان ما ذكره الرازي في هذه المسألة قد استوعب فيه حجج النفاة، وبين فسادها. وأما الحجة التي احتج بها فهي أضعف من غيرها كما سيأتي بيانه. وقد ذكر ان هذه المسألة تلزم عامة الطوائف. وذكر في كتاب «الأربعين» أنها تلزم أصحابه أيضاً، فقال في الأربعين: المشهور ان الكرامية يجوزون ذلك، وينكره سائر الطوائف، وقيل: اكثر العقلاء يقولون به، وإن انكروه باللسان، فإن ابا علي وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا: إنه يريد بإرادة حادثة، لا في محل، ويكره بكراهة حادثة لا في محل، إلا ان صفة المريدية والكارهية محدثة. وإذا حصل المرئي والمسموع حدث في ذاته تعالى صفة السامعية والمبصرية، لكنهم إنما يطلقون لفظ المتجدد، دون الحادث. وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات. والأشعرية يثبتون نَسْخَ الحكم، مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه، والارتفاع والانتهاء عدمٌ بعد الوجود، ويقولون: إنه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع، ويقولون: بأن قدرته تتعلق بإيجاد المعين، وإذا وُجِدَ انقطع ذلك التعلق، لامتناع إيجاد الموجود، وكذلك تعلق الإرادة بترجيح المعين، وأيضاً المعدوم لا يكون مرئياً ولا مسموعا، وعند الوجود يكون مرئياً ومسموعا، فهذه التعلقات حادثة.

فإن التزم جاهل كون المعدوم مرئيا ومسموعا، قلنا: الله تعالى يرى المعدوم معدوما، لا موجودا، وعند وجوده يراه موجوداً لا معدوماً، لأن رؤية الموجود معدوماً او بالعكس غلط، وإنه يوجب ما ذكرنا، والفلاسفَةُ - مع بعدهم عن هذا - يقولون بأن الإضافات - وهي القَبْلية والبَعْدية - موجودةٌ في الأعيان،

فيكون الله مع كل حادث، وذلك الوصف الإضافي حدث في ذاته. وأبو البركات من المتأخرين منهم صرح في «المعتبر» بإرادات مُحْدَثة، وعلوم محدثة في ذاته تعالى، زاعما بأنه لا يمكن الاعترافُ بكونه إلٰهاً لهذا العالم إلا مع هذا القول، ثم قال: الإجلال من هذا الإجلال والتنزيه من هذا التنزيه واجب.

الصفة إما حقيقية عارية عن الإضافة او يلزمها إضافة

قال الرازي: واعلم ان الصفة إما حقيقة عارية عن الإضافة كالسواد والبياض، او حقيقة يلزمها إضافة كالعلم والقدرة، فإنه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور، وهو إضافة مخصوصة بينهما، وإما إضافة مَحْضَة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه ويساره، فإن تغير هذه الأشياء لا يوجب تغيرا في الذات، ولا في صفة حقيقية منها. فنقول: تغير الإضافات لا مَحِيص عنه، وأما تغير الصفات الحقيقية: فالكرامية يثبتونه، وغيرهم ينكرونه، فظاهر الفرق بين مذهب الكرامية لا نسمي ذلك صفة، ولا نقول: إن ذلك تغير في الصفات الحقيقية، كما تقدم.

ثم استدل الرازي بثلاثة أوجه:

احدها: أن صفاته صفات كمال، فحدوثها يوجب نقصانه يعني قبل حدوثها، والإضافات لا وجود لها في الأعيان، دفعا للتسلسل، فلا يرد نقضاً.

ولقائل ان يقول: هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه، والمنازع لا يسمي ذلك صفة، وإن وصف الموصوف بنوع ذلك فليس كل فرد من الافراد صفة كمال مستحقة القدم، بحيث يكون عدمها في الأزل نقصاً، وما اقتضت حكمتُه حدوثَه في وقت لم يكن عدمه قبل ذلك نقصاً، بل الكمالُ عدمُه حيث لا تقتضي الحكمة وجود حدوثه، ووجودُه حيث اقتضت الحكمة وجوده، كالحوادث المنفصلة؛ فليس عدم كل شيء نقصاً عما عدم عنه. وأيضاً فالحوادث لا يمكن وجودها إلا متعاقبة، وقدمها ممتنع، وما كان ممتنعَ الوجود لم يكن عدمُه نقصاً، والتسلسل المذكور هو التسلسل في الآثار والشروط ونحوها، وهذا فيه قولان مشهوران،

فالمنازعُ قد يختار جوازه، لا سيما مَنْ يقول: إن الرب لم يزل فاعلا متكلماً إذا شاء.

الثاني: لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت تلك القابلية من لوازمها، وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلاً؛ لأن قابلية الشيء للغير نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما، لكن وجود الحوادث في الأزل محال، ولا يلزم علينا القدرة الأزلية؛ لأن تقدم القدرة على المقدور واجب، دون تقدم القابل على المقبول.

رد الأرموي على استدلال الرازي:

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: ما ذكرْتم بتقدير التسليم يقتضي أزليةَ صحهِ وجود الحوادث، لا صحةَ أزلية وجود الحوادث، وقد عرفت الفرق بينهما في مسألة الحدوث، والفرق المذكور - إن صح - أغنى عن الدليل السابق، وإلا نفي النقض، وأيضاً إذا صح الفرق مع أن الدليل المذكور ينفيه لزم بطلان الدليل.

قلت: ذكر الأرموي في بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه:

أحدها: الفرق بين صحة أزلية الحدوث أزلية صحة الحدوث، وسيأتي إن شاء الله الكلامُ فيه، وبيان أنه فرق فاسد. لكن يقال: إن صح هذا الفرق بطل الدليل، وإن لم يصح لزم إمكان الحوادث في الأزل، ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول في الأزل، وكلاهما يُبْطِل الدليل، أو يقال: ما كان جوابا لكم عن المقدور كان جوابا لنا عن المقبول، أو يقال: إن صح هذا الفرق بطل الدليل، وإن لم يصح هذا الفرق فاللازم أحد أمرين: إما إمكان دوام الحوادث[1].

الوجه الثاني: أنه إن صح الفرق بين المقدور والمقبول بأن المقدور يجب تأخره عن القدرة، والمقبول لا يجب ذلك فيه؛ كان هذا وحده دليلا على وجوب

(١) سقط الأمر الثاني من جميع الأصول، ولعله «وإما وجوب حصول الحادث في الأزل» أو ما يؤدي هذا المعنى.

حصول الحادث في الأزل إذا كان قابلا له، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يستدل على ذلك بما ذكره من النسبة إن كان الفرق صحيحاً، وإن لم يكن صحيحاً صح النقض به.

الثالث: أن الدليل المذكور يوجب وجود المقدور في الأزل؛ لأن القادرية على الشيئين نسبة بينهما، والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما، فإن صح الفرق بين المقدور والمقبول - مع أن الدليل يتناولهما جميعاً وينفي الفرق - لزم بطلان الدليل، فيلزم بطلان مقدمة الدليل أو انتقاضه، وكلاهما مبطل له، وهذا بيِّن.

استدلال الرازي بآية ﴿لا أُحب الآفلين﴾ على عدم حلول الحوادث

قال الرازي: الثالث قول الخليل ﴿لاَ أُحِبّ الآفِلِينَ﴾ يدل على أن المتغير لا يكون إلها.

ولقائل أن يقول: إن كان الخليل ﷺ احتج بالأفوُل على نفي كونه ربَّ العالمين لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث؛ لأن الأفول هو المغيبُ والاحتجابُ باتفاق أهل التفسير واللغة، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً، وهو حين بزغ قال ﴿هَذَا رَبِّي﴾ فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينف عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركَتَه منافية لذلك، وإنما جعل المنافي الأفول وإن كان الخليلُ ﷺ إنما احتج بالأفول على أنه لا يصلح أن يتخذ ربا، ويشرك به، ويُدْعى من دون الله، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى، فقصة الخليل إما أن تكون حجة عليهم، أو لا لهم ولا عليهم.

قال الرازي: واحتجوا بأن الدليل على أن الكلام والسمع والبصر صفاتٌ حادثة، ولا بد لها من محل، وهو ذاته تعالى، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق منا ومن الأشعرية، والقدمَ لا يعتبر في المقتضى؛ فإنه عبارة عن نفس الأزلية وهو عدمي؛ فالمقتضي هو كونها صفات، والحوادث كذلك فيلزم قيامها به.

قال: والجواب عن الأوّل بالجواب عن أدلة حدوث تلك الصفات، وعن

الثاني بأن تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه بالنوع، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلتم: إنه عدمي، فإنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفيُ العدمِ ثبوتٌ؟.

دليل النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة

قلت: ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة؛ فإن النصوص تدل على ذلك في مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة، وإنما الغرض بيان: هل في العقل ما يعارض النصوص؟ ومَنْ أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلي على الإثبات قَدَح فيما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور، وعمدةُ المانعين هو امتناعُ حلولِ الحوادث، وامتناع تسلسلها، فإذا كانوا لا ينفون حدوثها في ذاته إلا لامتناع حلول الحوادث: لم يجز أن يجيبوا عن أدلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث، إن لم يجيبوا عن المعارض؛ لأن ذلك دور، فإذا قال القائل: الدليل على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة، قيل له: دليلُ النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفا على صحته، وذلك دور؛ فإنه لا يتم نفي ذلك إلا بالجواب عن حجة المثبتين، فيكون قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبنياً على انتفاء حلول الحوادث، فلا يكون لهم حجة على ذلك. (بياض بأصله)

وأما أدلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات، وهم قد قَدَحُوا في أدلة النفاة، فيتم كلامهم.

القول في التسلسل

وأما التسلسل فالكرامية ومَنْ وافقهم لا يجيزونه، كما لا يجيزه كثير من المعتزلة ومَنْ وافقهم، وأما من يُجوز التسلسل في الآثار من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم، فهؤلاء قد عُرِف طَعْنُهم في أدلة النفاة، وطعن بعض النفاة في أدلة بعض من متكلمة أهل الإثبات، فالأشعرية وغيرهم متنازعون في ذلك كما قد عرف.

وأيضا فإن المثبتين يقولون: كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال، فإنا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومَنْ لا يقدر [إلا] على أحدهما علم أن الأول أكمل، كما إذا عرضنا عليه مَنْ يعلم نفسه وغيره ومَنْ لا يعلم إلا أحدهما، وأمثال ذلك، ويقول من يجوّز دوام الحوادث وتسلسلها: إذا عَرَضْنا على صريح العقل مَنْ يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائمة متعاقبة ومَنْ لا يقدر على الدائمة المتعاقبة كان الأول أكمل، وكذلك إذا عرضنا على العقل مَنْ فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها ومَنْ لا يفعل حادثا أصلا لئلا يكون عدمُه قبل وجوده عدم كمال، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل، فإن الثاني ينفي قدره وفعله للجميع، لئلا يعدم البعض في الأزل، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض في الأزل، فذاك ينفي الجميع حذراً من فوت البعض، والثاني يثبت ما يثبته من الكمال مع فوت البعض، ففوت البعض لازم على التقديرين، وامتياز الأول بإثبات كمال في قدرته وفعله لم يثبته الثاني.

الرد على من ينفون صفة الكلام

وأيضا فهم يقولون: كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع أن يكون كلامه، فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال عاد حكمه إليه، لا إلى غيره، فإذا خلق في محل علما أو قدرة أو كلاما كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه، فذلك المحل هو العالم القادر المتكلم به، فإذا خلق كلاما في محل كان ذلك الكلام المخلوق كلام ذلك المحل، لا كلامه، فإذا خلق في الشجرة ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾ ولم يقم هو به كلام كان ذلك كلاما للشجرة، فتكون هي القائلة (إني أنا الله رب العالمين) وهذا بطال؛ فيتعين أن يقوم به الكلام، وكونُه لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء، بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك يقتضي أن يكون القادر على الكلام الذي يتكلم باختياره أكمل منه، فإنا إذا عَرَضنا على العقل مَنْ يتكلم باختياره وقدرته ومَنْ كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكمل، فتعين أن يكون متكلما بقدرته ومشيئته

كلاما يقوم بذاته، وكذلك في مجيئه وإتيانه واستوائه وأمثال ذلك، إن قَدّرنا هذه أمورا منفصلة عنه: لزم أن لا يوصف بها، وإن قَدَّرناها لازمة لا تكون بمشيئة وقدرته: لزم عجزه وتفضيل غيره عليه، فيجب أن يوصف بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به، التي يفعلها بمشيئته وقدرته، وهذا هو الذي تعنيه النفاة بقولهم: لا تحله الحوادث، كما يعنون نفي العلم والقدرة ونحوهما بقولهم: لا تحله الأعراض.

تثبت الأفعال القائمة به بما تثبت الصفات القائمة به

وأيضا فإن ما به تثبت الصفات القائمة به، تثبت الأفعال القائمة به التي لا تحصل بقدرته واختياره، ونحو ذلك، وذلك أنه يقال: العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفاتُ كمالٍ، فلو لم يتصف الربُّ بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصم والبكم والخرس، وهذه صفات نقص، والله منزه عن دلك؛ فيجب اتصافه بصفات الكمال، ويقال: كُلُّ كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به، وكُلُّ نقصٍ تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه، بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود، وأمثال هذه الأدلة المبسوطة في غير هذا الموضع، فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية: هذه الصفات متقابلة تقابلالعدم والملكة، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني، إلا أن يكون المحل قابلا لها، فأما ما لا يقبلها كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت، ولا أعمى ولا بصير، أجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة: مثل أن يقال: هذا اصطلاح لكم، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها، والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات، ومثل أن يقال: فما لا يقبل هذه الصفات كالجماد أنقص مما يقبلها ويتصف بالناقص، منها، فالحي الأعمى أكمل من الجماد الذي لا يوصف ببصر ولا عمى، وهذا بعينه يقال فيما يقوم به من الأفعال، ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها، فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم اتصافه بالعجز عنها، وذلك نقص ممتنع كما تقدم، والقادر على الفعل والكلام

أكمل من العاجز عن ذلك، فإذا قال النافي «وإنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكنا، فأما ما لا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال: هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها» فيقال: هذا نزاع لفظي كما تقدم، ويقال أيضاً: فما لا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقصُ مما يقبل ذلك كالحيوان، فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قدّر عجزُه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن يصفوه بالعجز عن ذلك، وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفه نقص مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصا.

دليل للنفاة مبني على إثبات حلول الحوادث والرد عليه

فإن قال النافي: لو جاز أن يفعل أفعالاً تقوم به بإرادته وقدرته للزم أن يكون محلا للحوادث، وما قَبلَ الشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فيلزم تعاقبها، وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

قيل لهم: هذا مبني على مقدمتين: على أن ما يقبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وعلى امتناع دوام الحوادث، وكل من المقدمتين قد بين فسادهما كما تقدم.

ثم قبل العلم بفسادهما يعلم بصريح العقل أن ما ذكـر في إثبات هذه الأفعال من الأدلة العقلية الموافقة للأدلة الشرعية أبينُ وأظهرُ وأصرحُ في العقل من امتناع دوام الحوادث وتعاقبها، فإن هذه المقدمة في غاية الخفاء والاشتباه وأكثرُ العقلاء من جميع الأمم ينازعون فيها ويدفعونها، وهي أصل علم الكلام الذي ذمه السلف والأئمة، ولهذه المقدمة استطالت الدهرية على من احتج بها من متكلمة أهل الملل، وعجزوهم عن إثبات كون الله تعالى يحدث شيئا لا العالم ولا غيره، والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم ظنوا أن حدوث العالم وإثبات الصانع لا يتم إلا بها، وفي حقيقة الأمر هي تنافي حدوث

العالم وإثبات الصانع، بل لا يمكن القول بإحداث الله تعالى لشيء من الحوادث إلا بنقيضها، ولا يمكن إثبات خلق الله لما خلقه وتصديق رسله فيما أخبروا به عنه إلا بنقيضها، فما جعلوه أصلا ودليلا على صحة المعقول والمنقول وهو منافٍ مناقضٌ للمنقول والمعقول، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

وأيضا فإن هؤلاء النفاة يقولون: لم يكن الرب تعالى قادرا على الفعل فصار قادرا، وكان الفعل ممتنعاً فصار ممكناً، من غير تجدد شيء أصلاً يوجب القدرة والإمكان، وهذا معنى قول القائل: إنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه، مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب.

مفهوما الأزل والأبد والأزلي والأبدي

ومن اعتذر منهم عن ذلك مثل كثير منهم قالوا: إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل، فنفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه.

قيل لهم: الأزل ليس هو شيئاً كان موجوداً فعدم، ولا معدوماً فوجد، حتى يقال: إنه تجدد أمر أوجب ذلك، بل الأزل كالأبد، فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل، فالأزل هو الدوام في الماضي، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت، فالأزل لا يختص بوقت دون وقت، فالأزلي هو: الذي لم يزل كائنا والأبدي هو: الذي لا يزال كائنا، وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه، الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى، فقول القائل «شرط قدرته انتفاء الأزل» كقول نظيره «شرط قدرته انتفاء الأبد» فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم في كونه تعالى لا يقدر في الأبد على الأفعال، فكذلك قول من قال: لا يقدر في الأزل علي الأفعال، وقول أبي الهذيل «إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد» يشبه قول من قال «لا يقدر على أفعال حادثة في الأزل» وقد بسط الكلام على هذا، وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع.

فصل

دليل آخر للنفاة يدعـون فيـه أن الواجـب يكـون ممكنـاً في إثبـات الصفات

وقد استدل بعضهم على النفي بدليل آخر، فقال: إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقته كافية في حصولها، وإلالزم افتقاره إلى سبب منفصل، وهذا يقتضي إمكانه، فيكون الواجب ممكنا، هذا خلف، وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة.

والمثبتون يجيبون عن هذا بوجوه:

أحدها: أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته في النفي أو الإثبات، أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاءه الله تعالى، ولا يكون إذا لم يشأه، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فإن بَيَّنَ المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته مايتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسألة، وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة.

الثاني: أن يقال: هذا منقوض بأفعاله، فإن حقيقته كافية في حصولها، وإلالزم افتقاره إلى سبب منفصل، وذلك يقتضي إمكانه، فيكون الواجب ممكنا، فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمثبتين القائلين: إنه يقوم نه ما يتعلق بمشيئته وقدرته، ومن جوز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الكرامية، ومن قال «إنه لم يزل يفعل ويتكلم إذا شاء» قال هنا كذلك، كما يقوله مَنْ يقوله من أئمة السنّة والحديث.

الثالث: أن يقال: أتعني بقولك «ذاته كافية» أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل؟ أو هي كافية وإن تأخر وجوده؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة، فإنه يلزمك إما عدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل؛ إذا كان ما لا تكفي فيه الذات يفتقر إلى سبب منفصل، وإن عنيت الثاني كان حجة

عليك؛ إذ كان ما تكفي فيه الذات يمكن تأخره.

الرابع: أن يقال: قولك «يفتقر إلى سبب متصل» تعني به شيئاً يكون من فعل الله تعالى، أو شيئاً لا يكون من فعله؟ أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره، لأنه إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها، فلا يكون مفتقراً إلى غيره، وأما إن عنيت بالسبب ما لا يكون من فعله لزمك ان كل ما لا يكفي فيه الذات، ولا تستلزم وجوده في الأزل؛ لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته، ومعلوم ان هذا خلاف إجماع أهل الإيمان، بل خلاف إجماع جماهير العقلاء، وهو خلاف المعقول الصريح أيضاً، فإن ذلك الشريك المقدور إن كان واجبَ الوجود بنفسه إلٰها آخر لزم إثبات خالق قديم مع الله مشارك له في فعله لا يفعل إلا به، وهذا مع أنه لم يقل به أحد من بني آدم، فهو باطل في نفسه، لأنه يستلزم افتقار كل من الفاعلين إلى الآخر، فإن التقدير في هذا المشترك هو أن أحدهما لا يستقل به، بل يحتاج إلى معاونة الآخر؛ وما احتاج الى معاونة الآخر كان فقيرا إلى غيره ليس بغني، وكان عاجزا ليس بقادر، فإن كان هذا دليلا على انتفاء الوجوب بطل دليلك، وإن لم يكن دليلا بطل دليلك أيضاً، فإنه مبني عليه، وإن كان ذلك الشريك المقدور ليس بواجب الوجود بنفسه فهو ممكن لا يوجد إلا بالواجب بنفسه، فلزم ان يكون من مفعولاته.

الخامس: ان يقال: قولُ المحتج «كل ما يفرض له تكون ذاته كافية في ثبوت حصوله او نفي حصوله، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل» كلامٌ باطلٌ، وذلك انه يقال: لا نسلم ان ما لا يكون مجرد الذات كافية في ثبوته أو انتفائه تفتقر فيه إلى سبب منفصل، وإنما يلزم ذلك ان لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال، فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن ان يكون ما يتجدد لها من الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها، فليس مجرد الذات مقتضية لذلك، وإلا افتقرت إلى سبب منفصل، وذلك أن لفظ «الذات» فيه

إجمال واشتباه، وبسبب الإجمال في ذلك وقعت شبهة في مسائل الصفات والأفعال، فإنه يقال له: ما تريد بذاته؟ أتريد به الذات المجردة عما يقوم بها من مقدوراتها ومراداتها؟ ام تعني به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها ومما لا يقوم بها؟ فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحا، فإنه إذا قدر ذات لا يقوم بها شيء من ذلك كان ما يثبت لها وما ينفس عنها إن لم تكن هي كافية وإلا افتقرت إلى سبب منفصل، لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه وتريده، ولكن يقال: ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات في نفس الأمر كذلك، وكون الذات في نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة، ومحل النزاع، فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت المطلوب، ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى دليل، فتكون قد صادرت المطلوب حيث جعلته مقدمة في إثبات نفسه، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق أهله العارفين بذلك.

فإن أردت بالذات النوع الثاني لم يصح التلازم، فإنه إذا قدر ذات تقدر على أن تفعل الأفعال التي تختارها وتقوم بها لم يلزم ان يكون ما يتجدد من تلك الأفعال موقوفا على سبب منفصل، ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من مقدورها ومرادها كافيا في كل فرد فرد من ذلك، بل قد يكون الفعل الثاني لا يوجد إلا بالأول، وبما قبله وهلم جرا، فليس مجرد الذات بدون ما تجدده كافيا في حصول المتأخرات، ولا هي مفتقرة في ذلك إلى أمور منفصلة عنها، فلفظ «الذات» قد يراد به الذات بما يقوم بها، وقد يراد به الذات المجردة عما يقوم بها.

فإذا قيل «هل الذات كافية» إن اريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها في الخارج عند أهل الإثبات، وإذا قدر تقديرا فهي لا تكفي في إثبات ما يثبت لها، وإن أريد به الذات المنعوت فإنه يقوم بها الأفعال الاختيارية، فمعلوم ان هذه الذات لا يجب ان يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها، ونظير هذا قول نفاة الصفات: إن الصفات هل هي زائدة على الذات او ليست زائدة؟ فإنا قد بينا في غير هذا الموضع ان الذات المجردة عن الصفات لا

حقيقة لها، بل الصفات زائدة على ما يثبته النفاة من الذات، وأما الذات الموصوفة بصفاتها القادرة على أفعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من الصفات قادرة على ما تشاؤه من الأفعال، فهي لا تكون إلا موصوفة، لا يمكن ان تتجرد عن الصفات اللازمة لها، حتى يقال: هل هي زائدة عليها او ليست زائدة عليها؟ بل هي داخلة في مسمى اسمها، والأفعال القائمة بها بقدرتها، وإرادتها كذلك، فكما انه مُسَمًّى بأسمائه الحسنى، منعوت بصفاته العلى، قبل خلق السموات والأرض، وبعد إقامة القيامة، وفيما بين ذلك، لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعوت بصفاته العلى، قبل هذه الأفعال وبعدها.

وكما ان ذلك ثابت قبل حدوث المفعولات وبعدها، فهو أيضاً ثابت قبل حدوث الأفعال وبعدها، ومن آياته الشمس والقمر والكواكب، وما تستحقه هذه الأعيان من الأسماء والصفات هو ثابت لها قبل الحركات المعينة وبعدها، ولا يحتاج ان يقدر بها ذات مجردة عن دوام الحركة، ثم زيد عليها النور ودوام الحركة، فالخالق سبحانه أولى بثبوت كماله وانتفاء النقص عنه، والمخلوقات إنما احتاجت فيما يحدث عنها إلى سبب منفصل لأنها هي في نفسها محتاجة إلى الفاعل المنفصل، فلا شيء من ذاتها وصفاتها وأفعالها إلا بأمر منفصل عنها، وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغني عما سواه، فلا يفتقر في شيء من ذاته وصفاته وأفعاله إلى أمر منفصل عنه، بل كل ما كان منفصلا عنه فهو مفتقر إليه، وهو سبحانه غني عن ذلك المنفصل الذي هو مفتقر إليه، فلا يحتاج فيما يجدده من أفعاله القائمة بنفسه التي يريدها ويقدر عليها على أمر مستغن عنه، كما لا يحتاج في مفعولاته المنفصلة عنه إلى ذلك، وأولى، وإذا كان قد خلق من الأمور المنفصلة عنه ما جعله سبباً لأفعال تقوم بنفسه، كما يخلق الطاعات التي ترضيه، والتوبة التي يفرح بها، والدعاء الذي يجيب سائله، وأمثال ذلك من الأمور، فليس هو في شيء من ذلك مفتقرا إلى ما سواه، بل هو سبحانه الخالق للجميع، وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهذا كما ان ما يفعله من

المخلوقات بعضها ببعض، كإنزال المطر بالسحاب وإنبات النبات بالماء، لا يوجب افتقاره إلى الأسباب المنفصلة؛ إذ هو خالق هذا وهذا، وجاعل هذا سبباً لهذا، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع بما لا يليق بهذا المكان.

مُوَافَقَة صَحِيح المَنْقُول

لِصَرِيح المَعْقُول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيميّة

المولود في سنة ٦٦١ والمتوفى في سنة ٧٢٨ من الهجرة

رحمه الله تعالى وغفر لنا وله وللمؤمنين!

الجزء الثاني

هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة

الطبعة الأولى الكاملة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
هاتف : ٨٠١٣٣٢ - ٨٠٥٦٠٤ - ٨٠٠٨٤٢
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ تلكس : Nasher 41245 Le

بســـم الله الرحمـــن الرحيم

فصــل

معارضة للرازي في دعواه أن
القول بحلول الحوادث يلزم عامة الطوائف

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره مـن أن هـذه المسـألـة تلـزم عـامـة الطوائف، فقال: المراد بالحادث: الموجود الذي يوجد بعد العدم، ذاتا كان أو صفة، اما ما لا يوصف بالوجود - كالأعدام المتجددة، والأحوال عند من يقول بها، والإضافات عند من لا يقول: إنها وجودية - فلا يصدق عليها اسم الحادث، وإن صدق عليها اسم المتجدد، فلا يلزم من تجدد الإضافات والاحوال في ذات الباري ان يكون محلا للحوادث.

قال: وما قاله الإمام - يعني الرازي - في هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان، وبينه بصور، فليس كذلك، لأن اكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي متجددة لا محدثة، والمتجدد أعم من الحادث، فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص.

قلت: ولقائل ان يقول: هذا ضعيف من وجوه:

احدها: ان الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات أيضاً كقولهم: إما أن يكون كمالا او نقصا، وقولهم: لو حصل ذلك للزم التغير، وقولهم: إما أن يكون ذاته كافية فيه او لا يكون، وقولهم: كونه قابلا له في الأزل يستلزم إمكان ثبوته في الأزل، فإنه لا يمكن ان يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث، ولا يوصف الله بصفة نقص، سواء كان متجددا او حادثاً، وكذلك التغير لا فرق بين ان يكون بحادث او متجدد؛ فإن قالوا: تجدد

المتجددات ليس تغيرا، قال أولئك: وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرا، فإن قالوا «بل هذا يسمى تغيرا» منعوهم الفرق، وإن سلموه كان النزاع لفظيا، وإذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم إما فساده وإما النقض.

الوجه الثاني: ان يقال: تسمية هذا متجددا وهذا حادثا فرق لفظي، لا معنوي، ولا ريب أن اهل السنّة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى انه محل للحوادث، ولا محل للأعراض، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة التي يُفْهم منها معنى باطل، فإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث في ذاته ما يسمونه حادثا كالعيوب والآفات، والله منزه عن ذلك سبحانه وتعالى، وإذا قيل: فلان ولي على الأحداث، او تنازع اهل القبلة في أهل الأحداث؛ فالمراد بذلك: الأفعال المحرمة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق، والله أجل وأعظم من ان يحضر بقلوب المؤمنين قيامُ القبائح به، والمقصود ان تفرقة المفرق بين المتجدد والحادث امر لفظي، لا معنى عقلي، ولو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لكان كلامه من جنس كلامه.

الوجه الثالث: ان دعوى المدعي ان الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والأعدام، لا تجدّد الحادث الذي وجد بعد العدم، ذاتاً كان أو صفة، دعوى ممنوعة لم يُقِـمْ عليها دليلا، بل الدليل يدل على ان أولئك الطوائف يلزمهم قيام امور وجودية حادثة بذاته، مثال ذلك انه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات، وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك في مثل قوله ﴿وقُل اعْملُوا فَسيَرى اللهُ عمَلَكُـمْ ورسُولُه والمُؤْمِنونَ﴾ [١] وقوله تعالى ﴿ثُـمَّ جعَلْناكُـمْ خَلاَئِفَ في الأرْضِ مِن بَعْدِهِم لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [٢] وقد اخبر بسمعه ورؤيته في مواضع كثيرة، كقوله لموسى وهارون ﴿إنَّني معَكُما أسْمعُ وأرَى﴾ [٣] وقوله ﴿الَّذي يَرَاكَ حِينَ تقُومُ، وتَقَلُّبكَ في السَّاجِدينَ﴾ [٤]

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٤.

(٣) سورة طه، الآية: ٤٦.

(٤) سورة الشعراء، الآية: ٢١٩.

وقوله ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قوْلَ الّذينَ قالُوا إنَّ اللهَ فَقِيرٌ ونَحْنُ أغْنِياءُ﴾ [1] ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الّتي تُجادِلُكَ في زوْجِها وتَشْتَكِي إلى اللهِ﴾ [2]. وفي الصحيح عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «سبحان الذي وسع سمعُه الأصواتَ، لقد كانت المجادلة تشتكي إلى رسول الله ﷺ في جانب البيت، وإنه ليخفى عليّ بعضُ كلامها، فأنزل الله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الّتي تُجادِلُكَ في زَوْجِها وتَشْتَكي إلَى اللهِ﴾ [3] ومثل هذا كثير، فيقال لهؤلاء: أنتم معترفون وسائر العقلاء بما هو معلوم بصريح العقل ان المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده، فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل امر وجودي لم يكن قبل، أولم يحصل شيء؟ فإن قيل «لم يحصل أمر وجودي وكان قبل ان يخلق لا يراه» فيكون بعد خلقه لا يراه أيضاً، وإن قيل «حصل امر وجودي» فذلك الوجودي إما أن يقوم بذات الرب، وإما أن يقوم بغيره، فإن قام بغيره لزم ان يكون غير الله هو الذي رآه، وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد، كما قال تعالى ﴿وقُلِ اعْمِلُوا فَسَيَرى اللهُ عمَلَكُمْ ورَسُولُه والْمُؤْمِنونَ﴾ [4] وما سموه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك، يقال لهم: هذه امور موجوده او ليست موجودة؟ فإن لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل ان يرى ويسمع وبعد ان يرى ويسمع، فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً، وإن قلتم «بل هي أمور وجودية» فقد أقررتم بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة، ثم صارت حاصلة بذاته، وهي أمر وجودي، والمتفلسفة لا يقتصر في إلزامهم على تجدد الإضافات، بل يلزمون بكونه محدثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئاً، والأحداث هي من مقُولة ان يفْعَل، وأن يفعل: أحدُ المقُولات العشر، وهي امور وجودية، فيقال: كونه فاعلا لهذه الحوادث المعينة بعد ان لم يكن فاعلا لها، إما ان يكون امراً حادثاً وإما ان لا يكونَ حدَثَ كونه فاعلا، فإن لم يحدث كونه فاعلا فحاله قبل ان يحدثها وبعد ان

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨١.

(٢) سورة المجادلة، الآية: ١.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ١.

(٤) سورة التوبة، الآية: ١٠٥.

يحدثها واحد، وقد كان قبل ان يحدثها غير فاعل لها، فيلزم ان لا يحدث شيء، او يحدث بلا محدث، وأنتم انكرتم على المتكلمة الجَهْمية والمعتزلة ان قالوا: الذات تفعل بعد ا ن لم تكن فاعلة، بل لأمر تجدد، فكيف تقولون: هو دائماً يفعل الحوادث شيئاً بعد شيء، من غير ان يحدث لها أمر؟.

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة في الأزل قبل حدوثه لزم تأخر الفعل عن الفاعلية التامة، وهذا باطل، وذلك يبطل قولهم وإن قالوا: بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة، وكونُها فاعلة هي من مقولة أن يفعل، وهي إحدى المقولات العشر التي هي الأجناس العالية، المسماة عندهم بقاطيفورياس، وهي كلها وجودية، فيلزم اتصاف الرب بقيام الأمور الوجودية [به] شيئاً بعد شيء، كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم.

وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازي من إلزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاما، وكل من قال « لم يحدث شيء موجود » يلزمه التناقض البين الذي لا ينازع فيه المنصف الذي يتصور ما يقول تصوراً تاما.

اعتذارات الفلاسفة عما ألزمهم به الرازي

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا: الإضافات لا توجد إلا كذلك، فلا يتصور فيه الكمال قبلها، ولأنها تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال، بل في متبوعها.

قلت: ولقائل ان يقول: هذا بعينه يقوله المثبتون، فإن الكلام إنما هو في الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته. ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعاً في الأزل؛ فإذا قال القائل « الإضافات لا توجد إلا حادثة » قيل له: والحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته لا توجد إلا حادثة.

وأما قوله « الإضافة تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها الكمال » فعنه جوابان:

احدهما: أن الدليل لا يفرق بين التابع والمتبوع، فإن صح الفرق بطل الدليل، وإن لم يصح انتقض الدليل، فيبطل على التقديرين.

الثاني: أن يقال: وهكذا ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وهو تابع أيضاً، فلا يثبت فيه الكمال.

يوضح ذلك: انه سبحانه مستحق في أزله لصفات الكمال، لا يجوز ان يكون شيء من الكمال الأزلي إلا وهو متصف به في أزله، كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزل.

الطريق التي سلكها الأشعري وبعض اتباع ابن حنبل في إثبات ان القرآن غير مخلوق

ومما يبين لك ان الرازي وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة ـ مع فرط [١] رغبتهم في إبطال قول الكرامية إذا أمكنهم ـ أنه لم يعتمد على ذلك في مسألة كلام الله تعالى في أجَلّ كتبه «نهاية العقول» ومسألةُ الكلام هي من أجلّ ما يبني على هذا الأصل. وذلك أن الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعري وأصحابه في مسألة القرآن هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب احمد وغيرهم كأبي الحسن التميمي والقاضي ابي يعلى وابن عقيل وابي الحسن بن الزاغوني [٢] من أصحاب احمد، وكأبي المعالي وأمثاله وابي القاسم الرواسي وابي سعيد المتولي وغيرهم من أصحاب الشافعي، والقاضي ابي الوليد الباجي وأبي بكر الطرطوشي وأبي بكر بن العربي وغيرهم من أصحاب مالك، وكأبي منصور الماتريدي وميمون النسفي وغيرهما من أصحاب ابي حنيفة، أنهم قالوا: لو كان القرآن مخلوقا للزم ان يخلقه: إما في ذاته، او في محل غيره، او ان يكون قائماً بنفسه لا في ذاته ولا في محل آخر. والأول: يستلزم ان يكون محلا للحوادث، والثاني: يقتضي ان يكون الكلام كلام المحل الذي خلق فيه؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله، كسائر الصفات إذا خلقها في محل، كالعلم والحياة والحركة

(١) في المطبوعة «مع فرط عنتهم». (٢) وفيها «ابن الزعفراني».

واللون وغير ذلك، والثالث، يقتضي ان تقوم الصفة بنفسها، وهذا ممتنع.

محاورة هامة بين عبد العزيز المكي وبشر المريسي في مسألة خلق القرآن

فهذه الطريقة هي عمدة هؤلاء في مسألة القرآن. وقد سبقهم عبد العزيز المكي صاحب الحيدة المشهورة إلى هذا التقسيم.

وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه، وأنه كان يقول بقولهم، «إنَّ الله لا يقوم بذاته مايتعلق بقدرته ومشيئته» وأن قوله من جنس قول ابن كلاب. وليس الأمر كذلك، فإن عبد العزيز ـ هذا ـ له في الرد على الجهمية وغيرهم من الكلام ما لا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف وأهل الحديث.

وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿إنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياً﴾[3] قال: فقال بشر: يا أمير المؤمنين عندي أشياء كثيرة، إلا أنه يقول بنص التنزيل، وأنا أقول بالنظر والقياس، فليدع مطالبتي بنص التنزيل، ويناظرني بغيره، فإن لم يدع قوله ويقول بقولي ويقرّ بخلق القرآن الساعة وإلا فدمي حلال.

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن يناظره على وجه النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل ـ إلى أن قال:

فقال عبد العزيز: يا بشر، أتسألني أم أسألك؟ فقال بشر: سَلْ أنت، وطمع فيّ، وجمع أصحابه! وتوهموا أني إذا خرجت عن نص التنزيل لم أحسن أن أتكلم بشيء، قال عبد العزيز: فقلت: يا بشر، تقول «إن كلام الله مخلوق»؟ قال: أقول: إن كلام الله مخلوق، قال: فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول: إن الله خلق القرآن ـ وهو عندي أنا كلامه ـ في نفسه، أو

---

(١) وفيها «صاحب المحاورة». (٢) سورة الرعد، الآية: ١٦. (٣) سورة الزخرف، الآية: ٣.

خلقه قائما بذاته ونفسه، أو خلقه في غيره؛ فقل ما عندك، قال بشر: أقول: إنه مخلوق، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها، قال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين، تركنا القرآن ونصَّ التنزيل والسنن والأخبار عند هربه منها، وذكر أنه يقيم الحجة، وأنا أقول معه بخلق القرآن، فقد رجع بشر إلى الحيدة عن الجواب، وانقطع عن الكلام؛ فإن كان يريد أن يناظرني على أن يجيبني عما أسأله عنه، وإلا فأمير المؤمنين أعلى عينا في صرفي، فإنما يريد بشر أن يقنع من لا يفهم، فيخدعه عن دينه، ويحتج عليه بما لا يعقله، فتظهر حجته عليه، فيبيح دمه.

قال: فأقبل عليه المأمون فقال: أجب عبد العزيز عما سألك عنه، فقد ترك قوله ومذهبه وناظرك عن مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه وتقيم الحجة به عليه، فقال بشر: قد أجبته، ولكنه يتعنت، فقال المأمون: يأبى عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث، فقال: هذا أشد طلبا من مطالبته بنص التنزيل، ما عندي غير ما أجبته به.

قال: فأقبل عليَّ المأمون فقال: يا عبد العزيز، تكلم أنت في شرح هذه المسألة وبيانها ودَعْ بشرا فقد انقطع عن الجواب من كل جهة.

فقلت: نعم، سألتُه عن كلام الله تعالى: أمخلوق هو؟ قال: نعم، فقلت له ما يلزمه في هذا القول، وهو واحدة من ثلاث لا بد منها: أن يقول إن الله خلق كلامه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائما بذاته ونفسه، فإن قال: «إن الله خلق كلامه في نفسه» فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأن الله لا يكون مكانا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم! وإن قال «خلقه الله في غيره» فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه في غيره هو كلام الله عز وجل، لا يقدر أن يفرق بينهما، فيجعل كلامه كلاما لله، ويجعل قول الكفر والفحش وكلَّ قول ذمه الله وذم قائله، كلاما لله عز وجل، هذا محال لا يجد السبيل إليه ولا إلى القول به؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر

على قائله، تعالى الله عن ذلك! وإن قال «خلقه قائما بنفسه وذاته» فهذا هو المجال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلا في قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا القدرة إلا من قدير، ولا يرى ولا رئيَ كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته. وهذا مما لا يعقل ولا يعرف ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علمنا أنه صفة لله، وصفات الله كلها غير مخلوقة، فبطل قول بشر.

فقال المأمون: أحسنت يا عبد العزيز، فقال بشر: سَلْ عن غير هذه المسألة فلعله يخرج من بيننا شيء.

فقلت: أنا أدَعُ المسألة وأسألُ عن غيرها، قال: سل، قال عبد العزيز: فقلت لبشر: ألست تقول: إن الله كان ولا شيء، وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا؟ قال: بلى. فقلت: فبأي شيء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا؟ أهي أحدثت نفسها أم الله أحدثها؟ فقال: الله أحدثها، فقلت له: فبأي شيء حدثت الأشياء إذا أحدثها الله؟ قال: أحدثها بقدرته التي لم تزل. قلت له: إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت، أفليس تقول: إنه لم يزل قادرا؟ قال: بلى. قلت له: فتقول: إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا أقول هذا. قلت له: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، وليس الفعل هو القدرة؛ لأن القدرة صفة الله، ولا يقال لصفة الله هي الله ولا هي غير الله. فقال بشر: ويلزمك أنت أيضا أن تقول: إن الله لم يزل يفعل ويخلق، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله. قال عبد العزيز: فقلت لبشر: ليس لك أن تحكم علي وتُلْزِمني ما لا يلزمني وتحكي عني ما لم أقل، إني لم أقل «إنه لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل» ليلزمني ما قلت، وفي نسخة أخرى« وإنما قلت إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق؛ لأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» قال بشر: أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته، فقل ما شئت، فقال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين، قد أقر بشر أن الله كان ولا شيء، وأنه أحدث

الأشياء بعد أن لم تكن شيئاً بقدرته، وقلت أنا: إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته، فلم يَخْلُ يا أمير المؤمنين أن يكون أوّل خلق خلقه الله خلق بقولٍ قاله، أو بإرادة أرادها، أو بقدرة قدّرها، فبأي ذلك كان فقد ثبت أن ههنا إرادة ومريداً ومراداً، وقولا وقائلا ومقولا له، وقدرة وقادراً ومقدوراً عليه، وذلك كله متقدم قبل الخلق، وما كان قبل الخلق متقدما فليس هو من الخلق في شيء. فقد كسَرْتُ قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول، ثم ذكر حجة أخرى.

إلزامات محالة لمن يقول بخلق القرآن

والمقصود هنا: أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول، فإن الله تعالى إذا خلق شيئاً فإما أن يخلقه في نفسه، أو في غيره، أو يخلقه قائماً بنفسه، وقد أبطل الأقسام الثلاثة.

ولا ريب أن المعتزلة يقولون: إنه خلقه في غيره، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التي يتداولها أهل السنّة، وهو أنه قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلامُ الله، فإن كان مخلوقاً في محل آخر غيره لزم أن يكون كلُّ كلام مخلوق في محل كلامَ الله، لتماثلهما بالنسبة إلى الله، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى من كلام الجلود والأيدي والأرجل كلام الله، فإذا قالوا ﴿أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ﴾ [1] كان الناطق هو الـمُنْطق، وبشر لم يكن من القدرية، بل كان ممن يقر بأن الله تعالى خالق أفعال العباد؛ فألزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله، حتى قول الكفر والفحش، وهذا الإلزام صرح به حلولية الجهمية من الاتحادية ونحوهم كصاحب الفصوص والفتوحات المكية ونحوه، وقالوا:

وكلُّ كلامٍ في الوجود كلامه سَوَاء علينا نثره ونظامه

(١) سورة فصلت، الآية: ٢١.

رأي السلف فيمن يقولون بخلق القرآن

وهذا قال من قال من السلف: من قال ﴿إنَّني أنا اللهُ لاَ إلَـهَ إلاَّ أنَـا﴾ (١) مخلوق، فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون الذي قال ﴿أنَـا رَبُّكُـمُ الأعْلَى﴾ (٢) لأن عنده هذا الكلام خلقه الله في الشجرة، وذلك خلقه في فرعون، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله، كما قال سليمان بن داود الهاشمي- أحد أئمة الإسلام نظير الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأبي بكر ابن أبي شيبة وأمثالهم - قال: « من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوقا كما زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يُخَلَّدُ في النار إذا قال ﴿أنَا رَبُّكُمُ الأعْلَى﴾ (٣) من هذا؟ وكلاهما عنده مخلوق، فأخبر بذلك أبو عبيد، فاستحسنه وأعجبه، ذكر ذلك البخاري في كتاب « خلق أفعال العباد » وكذلك ذكَر نظير هذا عبدُ الله بن المبارك وعبد الله بن إدريس ويحي بن سعيد القطان. وهذا مبني على أن الله خالق أفعال العباد، فإذا كان قد خلق في محل« إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني » وخلق في محل « أنا ربكم الأعلى » كان ذلك المحل الذي خلق فيه الكلام أولى بالعقاب من فرعون، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله.

ردود مفحمة على من يقولون بخلق القرآن:

وأما كونهُ خلَقه قائما بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً، لأن الصفات لا تقوم بنفسها، ولكن الجهمية تقول: خلق علما لا في محل، والبصريون من المعتزلة يقولون: خلق إرادة وقدرة لا في محل، وطائفة منهم يقولون: خلق بخلق بعد خلق لا في محل، وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساده بصريح العقل.

وأما القسم الأول ـ وهو كونه سبحانه خلقه في نفسه ـ فأبطله عبد العزيز أيضاً، لكن ما في نفس الله تعالى يحتمل نوعين:

---

(١) سورة طه، الآية: ١٤.

(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٤.

(٣) سورة النازعات، الآية: ١٤.

أحدهما أن يقال: أحدث في نفسه بقدرته كلاماً بعد أن لم يكن متكلماً. وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول: كلام الله حادث ومحدث في ذات الله تعالى، وأن الله متكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلاً، وأن الله يمتنع أن يقال في حقه: ما زال متكلماً، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره.

والثاني أن يقال: لم يزل الله متكلماً إذا شاء كما قاله الأئمة، وكل من هاتين الطائفتين لا تقول «إن ما في نفس الله مخلوق» بل المخلوق عندهم لا يكون إلا منفصلا عن نفس الله تعالى، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق.

مذهب بشر والجهمية في الصفات

ولا ريب أن بشراً وغيره من القائلين بخلق القرآن كانوا يقولون: إنه خلقه منفصلا عنه كما خلق غيره من المخلوقات، فأما نفس خلق الرب عند من يقول الخلق غير المخلوق ـ وهم الأكثرون ـ فلا يقولون: إن الخلق مخلوق، ومن قال يتجدّد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات أو الإدراكات لم يقل: إن ذلك مخلوق، فإنه اذا كان ثم خلق وخالق ومخلوق لم يكن الخلق داخلا في المخلوق. ولهذا كان القائلون «إن كلام الله قائم بذاته» متفقين على أن كلام الله غير مخلوق، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال: هل يقال: إنه معنى واحد أو خمسة معان لم تزل قديمة، كما يقوله ابن كلاب والأشعري؟ أو أنه حروف وأصوات قديمة أزلية لم تزل قديمة، كما يذكر عن ابن سالم وطائفة؟ أو يقال: بل هو حروف وأصوات حادثة في ذاته بعد أن لم يكن متكلما، كما يقوله ابن كرام وطائفة؟ أو يقال: إنه لم يزل متكلما إذا شاء، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يسمع وتكلم بالحروف، كما يذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة؟

والمقصود هنا أن ما قام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقاً، سواء كان حادثاً أو قديماً.

وتوضيح حجة عبد العزيز المكي على بشر

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر؛ فإن بشرا من أئمة الجَهْمِية نُفَاة الصفات، وعندهم لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة، بل ما ثَمَّ عندهم إلا الذاتُ المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم؛ فاحتجَّ عليه عبدُ العزيز بحجتين عقليتين:

إحداهما :أنه إذا كان كلامُ الله مخلوقا ولم يخلقه في غيره ولا خَلَقه قائما بنفسه: لزم أن يكون مخلوقا في نفس الله، وهذا باطل.

والثانية: أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات: إما القدرة ـ كما أقر به بشر ـ وإما فعله وأمْرُه وإرادته ـ كما قاله عبد العزيز ـ وعلى التقديرين: ثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق، فبطَل أصلُ قول بشر والجهمية: إنه ليس لله صفة، وإن كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق. وتبين أن الذات يقومُ بها معانٍ ليست مخلوقة. وهذا حجة مثبتة الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بخلق القرآن، فإن كل مَنْ نفى الصفات لزِمه القولُ بخلق القرآن.

قول عبد العزيز المكي قريب من قول أهل الحديث في الصفات وبيان ذلك

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته: هل يجوز أن يتعلق شيء منه بمشيئته وقدرته أم لا؟ وهل عبد العزيز ممن يُجَوِّز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته، أو ممن يقول: لا يكون المراد المقدور إلا منفصلا عنه مخلوقا؟ ويجعل المقدور هو المخلوق، وهما في الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارثُ المحاسبي وغيرُه عن أهل السنة حسبما تقدم إيراده. وهذا القول الثاني هو قول ابن كُلاَّب والأشعري ومَنْ وافقهما من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم. والقولُ الأولُ: هو قول أئمة أهل الحديث والهشامية والكرامية

وطوائف من أهل الكلام من المرجئة، كأبي معاذ التومني وزهير الأثري وغيرهم ومَنْ وافق هؤلاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم؛ فقد يقول القائل: إن عبد العزيز مُوَافق لابن كُلاَّب؛ لأنه قال: إن الله لا يكون مكانا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقضاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه، لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد العزيز وجَده من أهل القول الأول قول أهل الحديث؛ لأنه قال بعد هذا لبشر: بأي شيء حدثت الأشيـاء؟ قال: أحدثها الله بقدرته التي لم تزل، قال عبد العزيز: فقلت له: إنه قد أحْدَثها بقدرته كما ذكرت، أفلست تقول: إنه لم يزل قادر؟ قال: بلى، فقلت له: فتقول: إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا أقول هذا، فقلت: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة؛ لأن القدرة صفة. وقال عبد العزيز بعد هذا: لم أقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع.

وقد أثبتَ عبدُ العزيز فعلا مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات، وأنه به خَلَق المخلوقات، وهذا صريح في أنه يجعل الخلقَ غير المخلوق، والفعلَ غير المفعول، وأن الفعل صفة لله، مقدور لله، إذاشاء، ولا يمنعه منه مانع، وهذا خلاف قول الأشعري ومَنْ وافقه.

يبقى أن يقال: هذا الخلق ـ الذي يسمى التكوين ـ من الناس مَنْ يجعله قديما، ومنهم من يجعله مقدوراً مُرَادا، وعبدُ العزيز صَرَّح بأن الفعل الذي به يخلق الخلق مقدور له، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته، وما كان موجوداً مقدوراً لله فهو مراد له بالضرورة واتفاق الناس.

وأيضاً فإنه قال: قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته، وقلت أنا: إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته؛ فقد صرح بأن القول يكون عن قدرته، فجعل قولَ الله مقدرواً له مع أنه صفة له عنده.

وهذا قول من يقول: إنه يقدر على التكلم، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته،

وليس هو قول من يقول: إن القول لازم له، لا يتعلق بقدرته ومشيئته.

فتبين أن عبد العزيز الكناني يثبت أن يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديما، وإن كان النوع قد يكون قديما، لأن بشرا لما قال له: أحدثها بقدرته التي لم تزل، قال له: أفليس تقول: لم يزل قادرا؟ قال: بلى، قال: فتقول إنه لم يزل يفعل؟ قال: لا، قال: فلا بد أن يلزمك أن تقول: إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة.

وهذا لأنه إذا كان لم يزل قادرا ولا مخلوقَ ثُمَّ وُجد مخلوق لم يكن قد وجد بقدرة بلا فعل، فإنه لو كان مجرد القدرة كافيا في وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة.

وهذا المقام هو المقام المعروف، وهو أنه: هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا؟ فإن جمهور العقلاء يقولون: إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة، وإن ذلك يقتضي الترجيح بلا مرجح، وهذا هو الذي ذكره عبد العزيز، بخلاف قول من يقول: إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدورَيْهِ بلا مرجح، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله الكلابية والكرامية، فإن هذا هو الذي ذكره بشر.

ويبقى هنا سؤال عبد العزيز، وهو الذي الزمه إياه بشر، حيث قال: وانت ايضا يلزمك ان تقول: لم يزل يفعل ويخلق، وإذا كان كذلك ثبت ان المخلوق لم يزل مع الله؛ لأن الحادث إن لم يفتقر إلى سبب حادث كفَت القدرةُ القديمة، وإن افتقر إلى سبب حادث فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في الذي حدث به، فيلزم تسلسل الحوادث، فيلزمك انه لم يزل يفعل ويخلق، فيكون المخلوق معه، فأجابه عبد العزيز بأني لم أقل «لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل، لتلزمني ما قلت، وإنما الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» وفي النسخة الأخرى «وإنما قلت: لم يزل الخالق سيخلق، والفاعل سيفعل، لأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع».

ومضمون كلامه: أنني لم أقل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة ويفعلها،

ولا يلزمني هذا كما لزمك، لأنك جعلت المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به، فإذا لم تتوقف المخلوقات على غير القدرة، والقدرة قديمة، لزم وجود المخلوقات معها، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، والحدوث بلا سبب، لأن القدرة دائمة أزلا وأبداً، ووجودُ المخلوق ممكن، والممكن لا يترجح وجودُه على عدمه إلا بمرجح، وعند وجود المرجِّح التام يجب وجودُه، لأنه لو لم يجب لكان قابلا للوجود والعدم، فيبقى ممكنا كما كان، فلا يترجح إلا بمرجح تام. فتبين ان وجود القدرة التي يمكن معها وجود المخلوقات لا يوجد المخلوقات مع مجردها، بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب.

قال عبد العزيز: وهذا الفعل صفة لله، ليس من المخلوقات المنفصلة عنه، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، فأما قول القائل «إن ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة» فإنه يسأل عن سبب حدوثه، كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به.

فيجيب عنه عبد العزيز بأجوبة:

أحدها: الجواب المركب، وهو ان يقول: تسلسل الآثار الحادثة إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون ممتنعاً، فإن كان ممكنا فلا محذور في التزامه، وإن كان ممتنعا لم يلزمني ذلك، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلانُ الفعل الذي لا يكون المخلوق إلا به، فإنا نعلم ان المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل، والمخلوق لا يكون إلا بخلق، قبل العلم بجواز التسلسل او بطلانه، ولهذا كان كثير من الطوائف يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل، مثل كثير من أصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم، وهؤلاء منهم من يقول: الفعل الذي هو التكوين قديم، والمكون المنفصل حادث، كما يقولون مثل ذلك في الإرادة، ومنهم من يقول: بل ذلك حادث الجنس بعد ان لم يكن، وكلا الفريقين لا يقولون: ان ذلك مخلوق، بل يقولون: إن المخلوق وُجد به كما وجد بالقدرة.

الجواب الثاني: أن يقول ما ذكرته من التسلسل لازم لكل مَنْ قال: إن جنس الحوادث تكون بعد أن لم تكن، فهو لازم لك ولي إذا قلت بهذا، فلا اختص بجوابه، وأما وجودُ المفعول بدون فعل: فهذا لازم لك وَحْدَك، وهو الذي احتججتُ به عليك، فحجتي عليك ثابتة تبطل قولك دون قولي. والإلزام الذي ذكرته أنت مشترك بيني وبينك، فلا يخصني جوابه.

الجواب الثالث: أن يقول: انا قلت: الفعلُ صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، والفعل قائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه، وإنما يجب أن يكون المخلوق معه في الأزل إذا ثَبَتَ ان الفعل يستلزم فعلا قبله، وان الفعل اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدى الى المخلوق، فإن ذلك يستلزم ثبوت غير المخلوق.

وكل هذه المقدمات فيها ممانعات ومعارضات، وتحتاج إلى حجج لم يذكر المريسي منها شيئاً، وعبد العزيز لم يلتزم شيئاً من ذلك، وإنما التزم ان الفعل صفة لله تعالى، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، وحجته يحصل بها المقصود.

وقوله في النسخة الأخرى إن صح عنه «إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل، والخالق سيخلق» قد نفى فيه ان يكون نفسُ الفعل قديما، فضلا عن ان يكون المفعول قديما.

وقوله «إن الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، لا يمنعه منه مانع» يمنع قدمَ عين الفعل، لا يمنع قدم نوعه، إلا ان يثبت امتناع تسلسل الآثار، وليس في كلامه تعرض لنفي ذلك ولا إثباته.

وقوله «لم يزل سيفعل» إن صح عنه يحتمل معنيين: احدهما: انه لم يزل موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات اعيانها وانواعها، كما يقوله من يقول بحدوث [نوع الفعل العالم به كما يقوله من يقول بحدوث] (1) أنواع

(1) زيادة في المخطوطة.

المنفصلات عنه. والثاني: أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئاً بعد شيء، فهو متقدم على كل واحد واحد من أعيان المفعولات.

فعلى الأول يمتنع ان يكون شيء من انواعها أو أعيانها قديما، وعلى الثاني لا يمتنع تقدم الأنواع، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات، فلا يكون شيء من المخلوقات مع الله في الأزل على التقديرين.

وجماعُ ذلك: أن الذي ألزمه عبد العزيز للمريسي لازم له، مبطل لقوله بلا ريب، وعليه جمهور الناس، فإن جماهير الناس يقولون: الخلق غير المخلوق، والفعلَ غير المفعول، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث، بل كلهم، وكثير من اهل الكلام والفلسفة او جماهيرهم، فهو قول اكثر المرجئة من الكرامية وغيرهم واكثر الشيعة وكثير من المعتزلة والكلابية وكثير من الفلاسفة، ولأصحاب مالك والشافعي وأحمد في ذلك قولان، فالذي عليه أئمتهم: ان الخلق غير المخلوق، وهو آخر قولي القاضي ابي يعلى وقول جمهور اصحاب احمد، وهو الذي حكاه البغوي عن اهل السنة، وهو قول كثير من الكلابية.

واما قوله «إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع» فكلامه يقتضي انه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع، وهذا الذي قاله هو الذي عليه جماهيرُ الناس؛ ولهذا أنكروا على من قال: لم يكن قادرا على الفعل في الأزل. وكان من يبغض الأشعري ينسب إليه هذا، لتنفر عنه قلوبُ الناس، وأراد ابو محمد الجويني وغيره تبرئته من هذا القول، كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع، وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال، فلهذا قال عبد العزيز «لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع» وقد خلق المخلوقات بفعله فوجدت بالفعل الذي هو الخلق، والفعل الذي هو الخلق بقدرة الله تعالى، والقدرة على خلق المخلوق هي القدرة عليه، كما قال تعالى ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ

السَّمواتِ والأَرْضَ بِقَادِرٍ على أنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم؟ بَلَى﴾[1] وقوله تعالى ﴿أَلَيْس ذَلِكَ بِقادِرٍ عَلَى أن يُحْيِيَ الْـمَوْتى؟﴾[2] وقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ القَادِرُ عَلَى ان يَبْعَثَ عَلَيْكُم عَذاباً مِنْ فَوقِكُمْ ـ الآية﴾[3] ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات، وفيه بيان أن الخالق ليس هو المخلوق، ولا أن نفس خلقه للسموات والأرض هو السموات والأرض، والقدرة التي لم تزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا.

فيقول له المريسي: فذلك الفعل الذي هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنعه منه مانع وإن كان قديما كان كالقدرة، وكان السؤال عليّ كالسؤال عليك، وإن كان حادثاً من غير تقدم فعل آخر سألتك عن سبب حدوثه بالقدرة التي لم تزل، وإن كان ذلك الفعل كان بفعل آخر وتسلسل الأمر: لزم تسلْسُل الأفعال، ولزم ان يكون الفاعل لم يزل يفعل، والخالق لم يزل يخلق.

فيقول له عبد العزيز: لم أقل إنه قديم، بل قلت: إنه صفة، والله قادر عليه، لا يمنعه منه مانع، وما كان مقدوزا له يمنعه منه مانع لم يجب ان يكون قديما معه، بل إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله.

وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان:

احدهما ـ وهو جواب الكرامية ومن وافقهم ـ أن إثبات الفعل للمفعول والخلق للمخلوق لا بد منه، فإنا نعقل ان القادر على الفعل قبل ان يفعله ليس له فعل، فإذا فعله كان هناك فِعْل به فَعَل المفعول، وخلْق به خَلَق المخلوق، ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغايرة لمخلوقاته، وكلامه من هذا الباب، ونحن لم نورد عليكم التسلسل، فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعا.

الجواب الثاني: أن يقول من يجيب به: لا يمتنع ان يكون قبل الفعل ما هو أيضاً فِعْل فَعَله الله بقدرته، ولا يضرني التسلسل، فإن ذلك جائز ممكن، فإن

---

(١) سورة يّس، الآية: ٨١. (٢) سورة القيامة، الآية: ٤٠. (٣) سورة الأنعام، الآية: ٦٥.

هذا تسلسل في الأفعال والآثار والشروط، وهذا ليس بممتنع.

فعلى الجواب الأول: يظهر قوله «إنما قلت لم يزل الخالق سيخلق وسيفعل، ولم أقل لم يزل يخلق ويفعل».

وأما على الجواب الثاني: فإذا قال: لم أقل لم يزل يخلق ويفعل، بل أقول: إنه لم يزل يخلق وسيفعل، فنقرره بوجهين:

أحدهما: ان الفعل لا يستلزم وجود مخلوق، بل يكون الفعل قائما بنفس بعد فعل قائم بنفسه، وهلم جرا من غير وجود مخلوق منفصل عنه.

الثاني: انه لو تسلسلت [المخلوقات] المفعولات كتسلسل الأفعال فما من مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد ان لم يكن، فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال، إذ كان كل منهما حادثا بعد ان لم يكن، والحادث بعد ان لم يكن لا يكون مقارنا للقديم الذي لم يزل، وإذا قيل: «إن نوع الأفعال او المفعولات لم يزل» فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً، لا يوجد إلا متعاقبا، فإذا قيل «لم يزل الفاعل يفعل، والخالق يخلق» - والفعل لا يكون إلا معيناً، والخلق والمخلوق لا يكون إلا معيناً - فقد يفهم ان الخالق للسموات والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان، والفاعل لذلك لم يزل يفعله، وليس كذلك، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله، فما من مخلوق من المخلوقات، ولا فعل من المفعولات إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله، ليس موصوفا بأنه لم يزل فاعلا له خالقا له، بمعنى انه موجود معه في الأزل، وإن قدر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلا لفعل آخر، وقبل هذا المخلوق خالقا لمخلوق آخر؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه، لا يقال: لم يزل فاعلا له خالقا بمعنى مقارنته له. وإذا أريد انه لم يزل فاعلا للنوع، كان هذا كمعنى قولنا «لم يزل سيفعل ما يفعله» لكن هذا العبارة تُفْهم من الباطل ما لا تفهمه تلك العبارة.

وهذا الموضع للناس فيه أقوال: فإن جمهور أهل السنّة يقولون: لم يزل الله

حالقا فاعلا، كما قال الإمام احمد: لم يزل الله عالما متكلما غفوراً، بل يقولون: لم يزل يفعل، إما بناء على ان الفعل قديم وإن كان المفعول محدثا، او بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل.

ومذهب بشر وإخوانه الجهمية: ان المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولا خلق وكلامُ الله من جملتها، فإذا الزمه عبد العزيز على أصله، فقال له: إذا قلت: كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيئاً، وهو لم يزل قادراً، ثم خلق المخلوقات، فأنت تقول: لم يزل قادراً، ولا تقول: لم يزل يفعل المخلوقات، فلا بد ان يكون هناك فعل حصل بالقدرة، وليس هو القدرة التي لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل، إذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق، والمفعول قد وجد من غير فعل، وهذا أعظم تناقضا في العقل من كونه وُجِدَ بغير قدرة، فإنه إذا عُرِض على العقل مخلوق مفعول حدث بعد ان لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لذلك اعظم من إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل، وإنكاره لحدوثه من غير فاعل أعظم امتناعا في العقل من هذا وهذا، فإن قيل: فعله الفاعل بلا قدرة، أنكره العقل، وإذا قيل: فعله بالقدرة التي لم تزل بدون فعل، كان إنكاره أعظم، وإذا قيل: حدث بلا فاعل، كان أعظم وأعظم، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم، والحي بلا حياة، وذلك نفي لجزء مدلول اللفظ الذي دل عليه بالتضمن، واما نفي القدرة فهو نفي لما دل عليه باللزوم العقلي.

وإذا قال القائل «بل يجوز ان يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره، لأنه لو كان بفعل للزم ان يكون للفعل فعل، وللزم التسلسل وأن يكون محلا للحوادث».

قيل: فعلى هذا يجوز ان يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل، لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به.

فإذا قال «الفعل بدون القدرة ممتنع، وليس في العقل ما يحيل لوازم القدرة،

بل عِلْمنا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظمُ من علمنا بامتناع قيام الصفات به، وإن سماها المسمى اعراضا».

قيل له: «والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق اعظم امتناعا في العقل، وليس في العقل ما يحيل لوازم الفعل الذي كان بالقدرة، بل علمنا بامتناع ذلك اعظم من علمنا بامتناع قيام الأفعال به، وإن سماها المسمى حوادث.

يبين ذلك: ان افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يعلم باللزوم العقلي وبالقول السمعي، فإن «فاعل وخالق» مثل متكلم وقائل ومريد ومتحرك وغير ذلك من الأسماء التي تستلزم قيامَ معانٍ بالمسميات.

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسي في انه لا بد من فعل للرب تعالى بقدرته، كما قال له «يلزمك ان تقول إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة، وليس الفعل هو القدرة، لأن القدرة صفة لله، ولا يقال لصفة الله: هي الله، ولا يقال: إنها غير الله» ولم يقل عبد العزيز: إنها ليست هي الله ولا غيره، بل قال: لا يقال إنها هي الله، ولا يقال إنها غيره. وقول عبد العزيز هذا: هو قول أئمة السنّة، كالإمام أحمد وغيره. وهو قول ابن كُلاَّب وغيره من الأعيان، ولكن طائفة من أصحاب احمد مع طائفة من متكلمة الصفاتية اصحاب الأشعري يقولون: لا هي الله ولا هي غير الله، وتلك العبارة هي الصواب[1]، كما قد بسط في غير هذا الموضع، فإن لفظ «الغير» فيه إجمال، فلا يصح إطلاقه لا نفياً ولا إثباتا على الصفة، ولكن يصح نفي إطلاقه نفياً أو إثباتاً، كما قال السلف مثل ذلك في لفظ «الجبر» ونحوه من الألفاظ المجملة: إنه لا يطلق نفيها ولا إثباتها، وإذا قيل «لا يطلق لا هذا ولا هذا» لم يلزم إثبات قسم ثالث، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف، بل يلزم إثبات ما لا يطلق عليه لفظ الغير، لا ما ينفي عنه المغايرة.

ومقصود عبد العزيز: أن القدرة صفة لله، ليست هي الفعل الذي كان عن

(١) يريد العبارة الأولى التي هي نفي ان يقال ذلك أو هذا.

القدرة؛ فإنه يقول: لم يزل الله قادرا، ولا يقول: لم يزل فاعلا.

فعارضه المريسي بأن هذا يلزمك أيضاً، فيلزمك ان تقول: لم يزل يفعل ويخلق، وإذا قلت ذلك فقد ثبت ان المخلوق لم يزل مع الله.

فقال له عبد العزيز: ليس لك ان تحكم عليَّ وتلزمني ما لا يلزمني، وتحكي عني ما لم أقل، وذلك لأن عبد العزيز لم يقل في هذا قولا يحكى عنه، ولكن قال له: إما ان تلتزم انت ما ألزمتني، وإلا التزمت ان تقول: إن المخلوق لم يزل مع الله.

وهذا الذي قاله المريسي إنما يلزم عبد العزيز إذا أبطل كل قسم مما يمكن ان يقال في هذا المقام، وهو لم يفعل ذلك، ولا سبيل له إليه، بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز، فإنه لازم لا محالة، إذ كان قوله «إن المخلوقات كلها - وكلام الله عنده من جملتها - حدثت بعد ان لم تكن من غير فعل فعله الله، بل بقدرته التي لم تزل» مع ان عبد العزيز قد بين فيما بعد ان ما أقر به المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسألة القرآن؛ فإن المريسي أقر بأن الله خلقها بقدرته، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق؛ فبطل أصل قوله الذي نفى به الصفات، وقال: إن القرآن مخلوق، لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه، وما أقر به، وان الحجة تحصل بهذا وبهذا، وأما المريسي فعارضه بأن قال: يلزمك ما ألزمتني.

وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة

أحدها: أن يقول: إذا كان أحدث الأشياء بفعله الكائن عن القدرة حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى؛ ولهذا قال له عبد العزيز: «إنما قلت: الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع» وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك «إنما قلت: إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق، لأن الفعل صفه لله».

وهذه الزيادة لم تتقدم في كلام عبد العزيز، فإما أن تكون ملحقة من بعض

النساخ في بعض النسخ، أو يكون معنى الكلام: إنما قولي هذا، أو إنما قلت إني اعتقدت والتزمت هذا، أو يكون المعنى: إنما أقول وأعتقد هذا. والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز، فإنها لا تناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا ما يدل عليه. بخلاف قوله « إنما الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع » فإن هذا الكلام حسن صحيح، وهو لم يكن قد قاله، ولهذا لم يقل: إني قلت ذلك، ولكن قال: هذا [أقول، و] هو الذي يجب أن يقال، وهو الذي يلزمني أن أقوله، لأني بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرته الله، والفعل قائم بالله، ليس هو مخلوقا منفصلا؛ وهذا مراده بقوله « إنه صفة » لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى، لأنه قد قال « والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع ».

فحصل بذلك مقصود عبد العزيز من أن هناك فعلا أحدث الله به المخلوقات عن قدرته؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة، واعترف له المريسي بالقدرة.

فقد ثبت على كل تقدير أن قَبْلَ المخلوقات شيئا خارجا عن المخلوق، سواء كان هو القدر وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة، وما كان متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق؛ فبطل قول المريسي: إن ما لا يسمي بالله فهو مخلوق؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هي الله، وليست مخلوقة، لأن هذه صفاته له. ولا يقال: « إنها هي الله » ولا يقال « إنها غير الله » وإذا قلنا « الله الخالق وما سواه مخلوق » فقد دخل في مسمى اسمه صفاته، فإنها داخلة في مسمى اسمه. ولما قال النبي ﷺ: « من حلف بغير الله فقد أشرك » لم يكن الحلف بعزة الله ونحو ذلك حلفا بغير الله.

قول السلف: الله خالق وما سواه مخلوق إلا القرآن

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن مسمى القرآن خارج عن مسمى اسم الله

تعالى، قال مَنْ قال من السلف «الله الخالق وما سواه مخلوق، إلا القرآن» فإنه كلام الله غير مخلوق، فاستثنوا القرآن مما سواه، لما أدخله مَنْ أدخله فيما سواه، ولفظ «ما سواه» هو كلفظ «الغير» وقد قلنا: إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو، ولا يطلق عليه أنه غيره؛ فلذلك لا يطلق عليه أنه مما سواه، ولا أنه ليس مما سواه، لكن مع القرينة قد يدخل في هذا تارة وفي هذا تارة.

فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال مَنْ قال من السلف «ما سواه مخلوق، إلا القرآن؛ فإنه كلام الله غير مخلوق: منه بدأ، وإليه يعود» ومن لم يفهم دخول الكلام في لفظ «ما سواه» لم يحتج إلى هذا الاستثناء، بل قال «الله الخالق وما سواه مخلوق. والقرآنُ كلام الله غير مخلوق» ولا يقول «إلا القرآن» أي القرآن هو كلامه، وكلامه وفعله وعلمه وسائر مايقوم بذاته لا يكون مخلوقا، وإنما المخلوق ما كان مُبَايناً له؛ ولهذا قال السلف والأئمة، كأحمد وغيره: «القرآن كلام الله ليس ببائن منه» وقالوا «كلامُ الله من الله» وقال أحمد بن حنبل لرجل سأله فقال له: «ألست مخلوقا؟ فقال: بلى، فقال: أليس كلامك منك؟ قال: بلى، قال: والله ليس بمخلوق، وكلامه منه» ومُرَاده أن المخلوق: إذا كان كلامه صفةً له هو داخل في مسمى اسمه، وهو قائم به؛ فالخلق أولى أن يكون كلامه صفة له داخلا في مسمى اسمه، وهو قائم به؛ لأن الكلام صفة كمال، وعدمه صفة نقص. فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم. والخالق أحق بكل كمال من غيره. والسلف كثيراً مايقولون: الصفة من الموصوف، والصفة بالموصوف، فيقولون: علم الله من الله، وكلام الله من الله ونحو ذلك؛ لأن ذلك داخل في مسمى اسمه. فليس خارجا عن مسماه، بل هو داخل في مسماه، وهو من مسماه.

تقديرات خير من كلام المريسي

فعبد العزيز قرر حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته، لا يمنعه منه مانع،

وهذا كافٍ، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئا.

وأي تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيراً من قول المريسي.

(**التقدير الأول**) قول من يقول: إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته، كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية. وهذا خير من قول المريسي وأتباعه من الجهمية؛ فإن مايلزم أصحابَ هذا القول من تسلسل الحوادث يلزمهم مثله، والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم أصحابَ هذا القول.

وأما قولهم «إنه محل الحوادث» فمثل قولهم «إنه محل للأعراض».

(**التقدير الثاني**) قول من يقول: إن الفعل قديم أزلي، كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية، ومن الفقهاء: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية.

وهذا أيضا على هذا التقدير يكون من جنس قول الصِّفاتية، وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث، ولا تسلسلها، وإذا ألزمهم المريسي وإخوانه أن يقال: فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل: لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل. وقيل لهم: فحدوث الحوادث لا بد له من سبب. قالوا: هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم، لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسي، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً، فلو قال «الفعلُ قديم» قال المريسي: إنه لم يزل فاعلا عندك.

وأيضا فعبد العزيز ذكر أنه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع، وذكر غير ذلك.

(**التقدير الثالث**) أن الفعل الذي كان قبله فعل آخر كان عن قدرته أيضا، وهلم جراً، ولم يكن شيء من المفعولات والمخلوقات موجوداً معه في الأزل، فإن الفعل ينقسم إلى متعدّ ولازم؛ فإذا قدّر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعدية، وعلى هذا التقدير فإذا قال «كان الله ولما يخلق شيئا ولما يفعل شيئا» لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول. ولا يجب

أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى.

وهذا التقدير إن لم ينفعه المريسي بالحجة لم يكن ما ألزمه لعبد العزيز لازماً.

وإذا قال السلف والأئمة «إن الله لم يزل متكلما إذا شاء» فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلما، بل نفس تكلمه بمشيئته قديم، وإن كان يتكلم شيئا بعد شيء. فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه إلا إذا وجب تناهي المقدورات المرادات، وهو المسمى بتناهي الحوادث. والذي عليه السلفُ وجمهور الخلف: أن المقدورات المرادات لا تتناهى وهو بهذا نَزَّهُوه عن كونه كان عاجزاً عن الكلام، كالأخرس الذي لا يمكنه الكلام، وعن أنه كان ناقصا فكان كاملاً، وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الكلام باختياره. وحجة عبد العزيز على المريسي تتم على هذا التقدير، ولا يكون مع الله في الأزل مخلوق.

(**التقدير الرابع**) أنه لو قيل «بأن كل ما سوى الله مخلوق، محدث كائنٌ بعد أن لم يكن، فليس مع الله في أزله شيء من المخلوقات، ولكنه لم يزل يفعل» لم يوجب ذلك أن يكون معه شيء من المفعولات المخلوقات، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل، مع أن كل واحد من الآحاد حادث لم يكن ثم كان بعدُ، فليس من ذلك شيء من الله في الأزل، وعبدُ العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه، بل ولا التزم شيئا من هذه التقديرات، ولا يلزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ما سواه. ولكن المقصود أن إلزام المريسي له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شيء من المفعولات ولا نوعها في الأزل.

وأما على التقدير الرابع: فإنما يلزم أنه لم يزل نوع المفعول لا شيء من المفعولات بعينه.

وهذه التقدير إذا كان باطلاً: فالمريسي لم يذكر إبطاله، ولا إبطال شيء من التقديرات، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل في الآثار،

كما هو طريقه مَنْ أبطل ذلك من أهل الكلام، ولكن المريسي وموافقوه الذين يقولون «بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به» ويقولون «الخلق هو المخلوق» ويقولون «إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور، بل ولا من غيره» فيقولون: إن الأمر ما زال على وجه واحد، ثم حدثت جميعُ المحدثات، وكانت جميع المخلوقات، وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودها، بل حالة قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه؛ فأصحابُ القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم «بأن كل ما سوى الله محدث، كائن بعد أن لم يكن، مسبوق بعدم نفسه، لكن تحدث الحوادث شيئا بعد شيء، وهو محدثها بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضا شيئا بع شيء» وأصحاب الثاني يقولون «بل حدثت من غير سبب حادث» كما ترى.

ومن المعلوم: أنه إذا عُرض على العقل القولان كان بُطْلاَنُ هذا القول أظهرَ من بطلان ذلك؛ فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح، وتخصيصَ الشيء عن أمثاله التي تماثلُه من كل وجه بلا تخصيص، وحدوثَ الحوادث جميعها بدون سبب حادث - بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد - هو أبعد في المعقول، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئاً بعد شيء، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء، كما أنه لا يزال في الأبدية يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء.

فلو قدّر أن عبد العزيز والمريسي انتهيا إلى هاتين المقدمتين لم يكن للمريسي أن يُلْزِم عبد العزيز بما هو أشنع منه، فكيف وعبد العزيز لم يحتج إلى شيء من ذلك؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل المخلوق ما به يخلق المخلوق من صفات الله وأفعاله، فيبطل ما يدعيه المريسي ونحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا فعل، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام.

حجة الفلاسفة على قدم العالم

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إلزامه التسلسل يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما، كما تقدم التنبيهُ على ذلك، وهو أن يقول:

إن كان التسلسل ممتنعا بطل هذا الإلزام، وإن كان ممكنا أمكن التزامه كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع: أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، يمكنهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم، المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التي اعتمد عليها ابنُ سينا وأبو الهَيْثم وغيرهُما حيث احتجوا على المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام، فقالوا: الموجب التام للعالم إن كان ثابتا في الأزل لزم قدمه، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإن لم يكن ثابتا في الأزل احتيج في حدوث تمامه إلى مرجح، والقول فيه كالقول في الأزل، ويلزم التسلسل.

سبب عجز المتكلمين عن رد هذه الحجة

وعظم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل، وبحدوث الحوادث من غير سبب حادث، ويقولون بأن المرجح التام لا يستلزم أثره، بل القادر أو المريد يرجح أحد مقدوريه أو أحد مراديه على الآخر بلا مرجح، فصاروا بين أمرين: إما إثبات الترجيح بلا مرجح، وإما التزام التسلسل، وكلاهما مناقض لأصولهم، ولهذا عَدَل مَنْ عدل في جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية.

ونحن قد بينا جوابها من وجوه:

تعدد معاني التسلسل

منها أن يقال: التسلسل يراد به أمور، منها: التسلسل في المؤثرات والفاعلية والعلل، وهذا باطل بصريح العقل، واتفاق العقلاء، ومنها: التسلسل في تمام

كون المؤثر مؤثرا، وهذا أيضا باطل بصريح العقل، وقول جمهور العقلاء. ومنها: التسلسل الذي في معنى الدور، مثل أن يقال: لا يحدث حادث أصلا حتى يحدث حادث، وهذا أيضا باطل بضرورة العقل واتفاق العقلاء، ومنها: التسلسل في الآثار المتعاقبة، وتمام التأثير في الشيء المعين، مثل أن يقال: لا يحدث هذا حتى يحدث قبله، ولا يحدث هذا إلا ويحدث بعده، وهلم جرا، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف؛ فمن المسلمين وغيرهم من جوّزه في الماضي والمستقبل، ومنهم من قال بامتناعه في الماضي والمستقبل، ومنهم من جوزه في المستقبل دون الماضي.

إذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا: إذا لم يكن المؤثر تاما في الأزل لم يحدث عنه شيء حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا، إذا القول في ذلك الحادث كالقول في غيره، فيكون حقيقة الكلام: أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء فهذا يناقض قولهم، وهو حجة عليهم، وإن أرادوا أنه كان مؤثرا تاما في الأزل لم تتجدد مؤثريته، لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء. ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية. وهذا لازم لا مَحِيدَ لهم عنه، وهو يستلزم فساد حجتهم. وإن أرادوا أنه مؤثر في شيء معين فالحجة لا تدل على ذلك، وهو أيضا باطل من وجوه، كما قد بسط في موضع آخر. فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شيء، والمؤثر في شيء معين، والمؤثر تأثيرا مطلقا في شيء بعد شي.: فالأول هو الذي يجعلونه موجب حجتهم، وهو يستلزم أن لا يحدث شيء، فعلم بطلان دلالة الحجة على ذلك. ويراد به التأثير في شيء بعد شيء؛ فهذا هو موجب الحجة، وهو يستلزم فساد قولهم، وأنه ليس في العالم شيء قديم، بل لا قديم إلا رب العالمين. ويراد به التأثير في شيء معين، فالحجة لا تدل على هذا، فلم يحصل مطلوبهم بذلك، بل هذا باطل من وجوه أخرى.

فبهذا التقسيم يكشف ما في هذا الباب من الإجمال والاشتباه. فكل حادث معين فيقال: هذا الحادث المعين إن كان مؤثره التام موجودا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام، فبطل قولهم.

وإن قيل: بل لا بد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه، فالقول في حدوث ذلك التمام كالقول في حدوث تمام الأول. وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير. وهو باطل بصريح العقل، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث. وهذا أعظم مما أنكروه على المتكلمين من التسلسل، والفرق بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تأثيره معين بعد معين.

ومنها أن يقال: التسلسل جائز على أصلكم، فلا تكون الحجة برهانية، بل جَدَلية، وهي يلزمنا بتقدير صحتها أحد أمرين: إما القول بالترجيح بلا مرجح، وإما القول بالتسلسل، وإلا كناقد تناقضنا في نفي هذا وهذا، ولكن جواز التناقض علينا يقتضي بطلان أحد قولينا، فلم قلتم: إن قولنا الباطل هو نفي الترجيح بلا مرجح، مع اتفاقنا على بطلانه؟ فقد يكون قولنا الباطل: هو نفي التسلسل في الآثار الذي نازعنا فيه مَنْ نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك، وإذا كان كذلك فالتزامُنَا لقول نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقوننا أنتم عليه وتبطل به حجتكم على قدم العالم أولى أن نلتزمه مِنْ قولٍ يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء، وتقوم به حجتكم على قدم العالم.

شرح لما ورد في محاورة المكي لبشر

الجواب الثالث: الجواب المركب، وهو أن يقال: إن كان التسلسل في تمام التأثير ممكنا بطلت الحجة؛ فإنه يمكن حينئذ أن يحدث كل ما سوى الله بأن يحدث تمام تأثيره. وإن كان ممتنعا لزم إما أن لا يحدث شيء، وهو خلاف المشاهد، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث، وهو يبطل الحجة؛ فبطلت الحجة على كل تقدير.

وإن شئت قلت: إنّ التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بحيث يحدث شيئاً بعد

شيء ولا يكون علة تامة في الأزل، لزم حدوث كل ما سوى الله، وبطلت الحجة، وإن كان ممتنعا لزم أيضا أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزلي، فيلزم حدوث الحوادث عنه، ولزم حينئذ حدوث العالم؛ فتبطل حجة قدمه، فالحجة باطلة على التقديرين. وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع.

فصل

وأما قول عبد العزيز «فقد ثبت أن ههنا إرادة، ومريدا، ومُرَاد. وقولا وقائلا، ومَقَولا له. وقدرة، وقادرا، ومقدورا عليه. وذلك كلُّه متقدم قبل الخلق» فيحتمل امرين:

أحدهما: أنه أراد بالمراد: المتصور في علم الله، وبالمقدور عليه: الثابت في علم الله، وبالـمَقُول له: المخاطب الثابت في علم الله المخاطب خطابَ التكوين، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا أمره إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون﴾ وهذه معانٍ ثابتة لله تعالى قبل وجود المخلوق، ولهذا اضطرب نُفَاة الصفات من المعتزلة وغيرهم في هذه الأمور، فتارة يثبتونها في الخارج، وتارة ينفونها مطلقا. ومن هنا غلط من قال «المعدوم شيء» فإنهم ظنوا أنه لما كان لا بد من تمييز ما يريده الله مما لا يريده ونحو ذلك توهموا أن هذا يقتضي كون المعدوم ثابتا في الخارج. وليس الأمر كذلك، بل هي معلومة لله تعالى ثابتة في علم الله تعالى. وضل آخرون في مقابلة هؤلاء كهشام الْفُوَطي، ذكر عنه الأشعري في المقالات أنه كان يقول: لم يزل الله عالما، وأنه واحد لا ثاني له، ولا يقول: إنه لم يزل عالما بالأشياء، وقال: إذا قلت: «لم يزل عالما بالأشياء، وقال: إذا قلت: «لم يزل عالما بالأشياء» أثبتها لم تزل مع الله، وإذا قيل له: أفتقول بأن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن يشار إلا إلى موجود. وكان لا يسمى ما لم يخلقه ولم يكن شيئا.

والثاني: أن يريد بذلك نفي الفعل المقدور المراد الذي يكوّن به المخلوق.

وأما القول: فهو المصدر كما تقدم، والـمَقُول هو الكلام، فإن في إحدى

النسختين « مقولا له » وفي الآخرى « ومقولا ».

وعلى هذا فقولُ عبد العزيز « إن قال خلق كلامه في نفسه فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به مِنْ قياس ولا نظر ولا معقول لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه، تعالى الله عن ذلك! » مراده: أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقاً. وهو ما حدث جنسه، كالكلام عند من يقول: إنه مخلوق. فإنه يقول: إن الله صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما، فيكون جنس الكلام محدثا، وكذلك إذا قيل: أراد بعد أن لم يكن مريدا، فحدث جنس الإرادة، وكذلك إذا قيل: علم بعد أن لم يكن عالما، فيكون جنس العالم حاثا، وأمثال هذا؛ فإن الله لا يكون مكانا لأجناس الحوادث.

وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المريسي عدة حجج: أنه لا يكون مكانا للمخلوقات، ولا يكون مكانا لما جنسه حادث، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء، فهذه ثلاث حجج.

وهذا لا ينافي ما ذكره من أنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة، وأن الفعل صفة، والله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع، وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته، ونحو ذلك، فإن هذا الفعل والقول المقدور الذي ليس هو مخلوقاً منفصلا عنه ليس جنسُه محدثا عنده، وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن. فالجنس لا يقال له حادث ولا محدث، بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده. ولهذا قال « ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه » فإن ما كان جنسُه محدثا كان قد زادت به الذات، وقد عرف أن المخلوق عنده: ما كان مسبوقاً بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته، وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلاً عنه.

كلام المكي من جنس كلام ابن حنبل

فهذا الذي قاله عبد العزيز فيه رد على الكرامية ومَنْ وافقهم في أنهم جوّزوا

عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل ذلك، وجوزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال، ومتى قيل « إنه لم يكن موصوفا بجنس من أجناس صفات الكمال حتى حدث له » لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال، فلا يكون متكلما، بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام، وهذا الذي قاله عبد العزيز نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة.

رد ابن تيمية على الجهمية في إنكارهم أن الله كلم موسى

قال أحمد في رده على الجهمية: باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلم موسى ـ فقلنا: لم أنكرتم ذلك؟ قالوا: إن الله لم يتكلم، ولا يتكلم، وإنما كوَّن شيئا فعبر عن الله، وخلق صوتا فأسمع، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين. فقلنا: هل يجوز لمكَوِّن غير الله أن يقول ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾ أو يقول ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إله إلا أنا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمْ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾؟ فَمن قال ذلك زعم أن غير الله ادَّعَى الربوبية، ولو كان كما زعم الجهمي: أن الله كون شيئا كان يقول ذلك المكون ﴿يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾ وقد قال جل ثناؤه ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ (١) وقال تعالى ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَه رَبُّهُ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي﴾ (٣) هذا منصوص القرآن.

وأما ما قالوا « إن الله لا يتكلم » فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم الطائي قال قال رسول الله ﷺ « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه، ليس بينه وبينه تَرْجُمان »؛

وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان وأدوات، فقد قال تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُد الجِبَالَ يُسَبِّحْنَ﴾ (٤) أتراهن يسبحن بجوف وفم ولسان وشفتين، والجوارح إذا شهدت على الكافرين فقالوا ﴿لِمَ شَهِدْتُّم

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٤.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٤٤.
(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٧٩.

عَلَيْنَا؟ قالوا: أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (١) أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء، وكذلك الله يتكلم كيف شاء، من غير أن نقول: بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان، فلما خنقته الحجج قال: إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره، فقلنا: وغيره مخلوق؟ قالوا: نعم، قلنا: هذا مثل قولكم الأول، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة، وحديث الزهري قال: «لما سمع موسى كلام الله قال: يا رب، هذا الذي أسمعه هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وأنا كلمتك على قدر ما يطيق بدنك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له: صف لنا كلام ربك، فقال: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم؟ قالوا: فشبهه، قال: هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها، فكأنه مثله».

فقد ذكر أحمد في هذا الكلام: أن الله تعالى يتكلم كيف شاء، وذكر ما استشهد به من الأثر «أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان» وأن له قوة الألسن كلها، وهو أقوى من ذلك، وأنه أيضاً كلم موسى على قدر ما يطيق، ولو كلمه بأكثر من ذلك لمات. وهذا بيان منه لكون كلام الله متعلقا بمشيئته وقدرته كما ذكر عبد العزيز. وهو خلاف قول مَنْ يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات، التي لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته. وبين أيضاً في كلامه أنه سبحانه تكلم وسيتكلم ردًا على الجهمية.

وقال الإمام أحمد: وقلنا للجهمية: من القائل يوم القيامة ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ﴾ (٢) أليس الله هو القائل؟ قالوا: يكوِّن الله شيئاً فيعبر عن الله، كما كوّن شيئاً فعبر لموسى، قلنا: فمن القائل ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ، فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ﴾ (٣) أليس الله هو الذي يسأل؟ قالوا: هذا كله إنما يُكَوِّن الله

(١) سورة فصّلت، الآية: ٢١.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٦.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٦.

شيئا فيعبر عن الله، فقلنا: قد أعظمتم على الله الفِرْية حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك، ولا تزول من مكان إلى مكان، فلما ظهرت عليه الحجة قال: إن الله قد يتكلم، ولكن كلامه مخلوق، قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن الله كلامه مخلوق، ففي مذهبهم: قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاما، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه، فتعالى الله عن هذه الصفة! بل نقول: إن الله لم يزل متكلما إذا شاء، ولا نقول: إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول: إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم، ولا نقول: إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا، ولا نقول: إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة.

فقد بين أحمد في هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجمادات التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان، مثل الأصنام المعبودة من دون الله، والإنكار على من زعم أنه كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام فشبهة بالآدمي الذي كان لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما. فأنكر تشبيهه بالجماد الذي لا يتكلم، وبالإنسان الذي كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام، فكان قادرا على الكلام في وقت دون وقت. وبَيّن أن مَنْ وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر ـ حيث سلب عن ربه صفة الكلام وهي من أعظم صفات الكمال، وجحد ما أخبرت به النصوص ـ وبين التشبيه.

ثم قال أحمد «بل نقول: إن الله لم يزل متكلما إذا شاء» فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقا بالمشيئة، كقول الكلابية ومن وافقهم، ومن يقول «كان ولا يتكلم حتى حدث له الكلام» كقول الكرامية ونحوهم. وقال «لا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول: إنه كان ولا يعلم حتى خلق علماً فعلم، ولا نقول: إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا، ولا نقول: إنه كان ولا عظمة له حتى خلق

لنفسه عظمة » فنزهه سبحانه عن سلب صفات الكمال في وقت من الأوقات، ولا نقول: تجددت له صفات الكمال، بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال، ومن صفات الكمال: أنه لم يزل متكلما إذا شاء، لا أن يكون الكلام خارجا عن قدرته ومشيئته، ولهذا لم يقل: لم يزل عالما إذا شاء، ولا قال: يعلم كيف شاء. وقد قال في موضع آخر رواه عنه حنبل: لم يزل الله عالما متكلما غفورا.

رد البخاري على الجهمية

وكلام أحمد وغيره من الأئمة في هذا الأصل كثير ليس هذا موضع بسطه، مثل ما ذكره البخاري في آخر صحيحه في كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال: باب ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرهما من الخلائق، وهو فعل الرب وأمره، فالرب تعالى بصفاته وفعله وأمره - وفي نسخة « وكلامه » - هو الخالق المكون، غير مخلوق، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مكون مخلوق. وقال بعد ذلك: باب قول الله تعالى ﴿وَلاَ تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إلا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ - إِلَى قَوْلِهِ - مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا الحَقَّ﴾[1] ولم يقولوا ماذا خلق ربكم. قال عز وجل ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ وقال مسروق عن ابن مسعود: « إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا: ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا الحَقَّ﴾[2] ويذكر عن جابر بن عبد الله عن أنس سمعت النبي ﷺ يقول « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الديان » وذكر حديث أبي هريرة يبلغ به النبي ﷺ قال: « إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كأنه سلسلة على صَفْوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذي قال: الحق، وهو العلي الكبير » وذكر حديث أبي سعيد الخدري قال: قال النبي ﷺ « يقول الله: يا آدم فيقول: لبيك وسعديك!

(١) سورة سبأ، الآية: ٢٣.

(٢) سورة سبأ، الآية: ٢٣.

فينادى بصوت: إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بَعْثا إلى النار» الحديث فيه طول، استوفاه في موضع آخر، وقال بعد ذلك: باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ وقوله ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ رَبِّهِم مُّحدَثٍ﴾[1] وقوله ﴿لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾[2] وإن أحدثه لا يشبه حدث المخلوقين، لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ وذكر قول النبي ﷺ «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة» وقول ابن عباس «كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهداً، محضا لم يُشَبْ».

أئمة السنّة أعلم بصحيح المنقول وصريح المعقول

ومن تدبر كلام أئمة السنّة المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول، ولهذا تأتلف ولا تختلف، وتتوافق ولا تتناقض، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص ولا المعقول، فتشعبت بهم الطرق، وصاروا مختلفين في الكتاب، مخالفين للكتاب وقد قال تعالى ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾[3].

خطبة الإمام أحمد في رده على الجهمية والزنادقة

ولهذا قال الإمام أحمد في أول خطبته فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يَدْعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحْيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحْيَوْه؟ وكم من ضال تائه قد هدوه؟ فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عنان الفتنة، فهم مخالفون للكتاب، مختلفون في

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢. (٢) سورة الطلاق، الآية: ١. (٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٦.

الكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يُشَبِّهون به عليهم، فنعوذ بالله من فتن المضلين».

اصول التفريق بين أهل السنّة والجهمية

ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة ـ مسألة أفعال الله تعالى وكلام الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته ـ فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث مايقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته، أو ينفوا بعض ذلك، وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النفي، وأن الدُّهْرية من الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق، وأخطئوا في هذا وهذا.

تعجيز الفلاسفة الدهرية لنفاة الصفات

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء وأوجبت لهم حجةً عَجَز هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء، فقالوا لهم: كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث؟

أصول الدين عند نفاة الصفات مخالفة لدين الله

فكان ما جعلوه أصلا للدين وشرطا في معرفة الله تعالى منافيا للدين وموجبا ومانعا من كمال معرفة الله، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة على نقيض مطلوبهم أدلَّ، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من

الحدوث. وأما أمور الإسلام: فإن هذا الأصل اضطرهم إلى نفي صفات الله تعالى لئلا تنتقض الحجة، ومن لم ينف الصفات نفى الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته. ويلزم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول من جَحْدِ بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته: ما أوجب لهم من التناقض والإرتياب ما تبين لأولي الألباب. فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه، ولا الجهاد لعدوّ الله ورسوله حقه، وقد قال تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا ـ الآية﴾ [1].

تفرق نفاة الصفات في اصول دينهم

هذا مع دعواهم أنهم أعظمُ علماً وإيماناً وتحقيقاً لأصول الدين وجهاداً لأعدائه بالحجج من الصحابة، وإن هم في ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يُجَاهدوا العدوّ، بل أخذوا منهم بعضَ البلاد، ولا عدلوا في المسلمين العدلَ الذي شرعه الله للعباد إذا ادعى أنه أمكنُ وأعدلُ من عمر بن الخطاب وأصحابه رضوان الله عليهم.

أهم ما تفرقوا فيه مسألة كلام الله

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا في أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم في كلام الله وغيره، فإنهم تفرقوا فيه شيعا: شيعة قالت: هو مخلوق، وحقيقة قولهم: لم يتكلم الله به، كما كان قدماؤهم يقولون، لكن المعتزلة صاروا يطلقون اللفظ بأن الله متكلم حقيقة، ولكن مرادهم مراد من قال: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم، كما ذكر أحمد: أنهم تارة ينفون الكلام، وتارة يقولون: يتكلم بكلام مخلوق، وهو معنى الأول. وهذا في الحقيقة تكذيب للرسل الذين إنما أخبروا الأمم بكلام الله الذي أنزل إليهم. وجاء الفلاسفة القائلون بقدم العالم فقالوا أيضاً: متكلم، وكلامه ما يفيض من العقل الفعال على نفوس الأنبياء. وهذا قول من وافقهم من القَرَامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر بالإسلام ويبطن مذهب

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٥.

الصابئة والمجوس ونحو ذلك. وهو قول طوائف من مَلاَحدة الصوفية كأصحاب وَحْدَة الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والدهرية فأخرجوه في قالب الـمُكَاشفات والولاية والتحقيق.

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوقَ إلا القديمُ اللازم للذات الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك.

ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك، فقالت: كلامه هو مجرد معنى واحدا، هو الأمر والنهي والخبر، وأنه إن عبر عن ذلك المعنى بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا؛ فلزمهم أن تكون معاني القرآن هي معاني التوراة والإنجيل، وأن يكون الأمر هو النهي وهو الخبر، وأن تكون هذه صفاتٍ له لا أنواعا له، ونحو ذلك مما يعلم فساده بصريح العقل.

وطائفة قالت: بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما قال الذين من قبلهم.

واتفق الفريقان على أن تكليم الله لملائكته وتكليمه موسى وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك: إنما هو خلقُ إدراكٍ في السمع أدرك به ما لم يزل موجوداً، كما أن تجليه ـ عند من ينكر مباينته لعباده وأن يكشف لهم حجابا منفصلا عنهم ـ ليس هو إلا خلق إدراك في أعينهم من غير أن يكون هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم.

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت: بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف، وكلامه حادث قائم بذاته يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنكروا أن يقال: لم يزل متكلما إذا شاء، إذ ذلك يقتضي تسلسل الحوادث وتعاقبها، وهذا هو الدليل الذي استدلّوا به على حدوث أجسام العالم.

علم الكلام فرق بين الأمة:

فليتدبر المؤمن العالم كيف فرّق هذا الكلامُ المحدَث المبتدَع بين الأمة، وألقى بينها العداوة والبغضاء، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهيء مَنْ آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى، فالذين قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم في ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام لازما لزومَ العلم، بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته، فقالوا: يكون من صفات الفعل، والمتكلم: مَنْ فعل الكلام، ثم لم يثبتوا فعلا إلا منفصلا عنه، لنفيهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته. وصار مَنْ قابلهم يريد أن يثبت كلاما لازما للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته: إما معنى، وإما حروفا، ويثبت أن المتكلم لا يقدر على التكلم، ولا يمكنه أن يقول غير ما قال، ويسلب المتكلم قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته. فإذا قال له الأول «المتكلم من فعل الكلام» قال هو «المتكلم من قام به الكلام» ولكن ذاك يقول: لا يقوم الكلام بفاعله، وهذا يقول: لا يختار المتكلم أن يتكلم.

الشهرستاني لم يكن يعرف مذهب السلف:

فأخذ هذا بعضَ صفة الكلام وهذا بعضها، والمتكلم المعروف: من قام به الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته، ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين في المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله، فالشهر ستاني صنف «الملل والنحل» وذكر فيها من مقالات الأمم ما شاء الله، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره، والقاضي أبو بكر وأبو المعالي والقاضي أبو يعلي وابن الزاغوني وأبو الحسين البصري ومحمد بن الهيثم ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين، تجد أحدَهم يذكر في مسألة القرآن أو نحوها عدةَ أقوال للأمة، ويختار واحداً منها، والقول الثابت عن السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره

الواحد منهم، مع أن عامة المنتسبين إلى السنة من جميع الطوائف يقولون: إنهم مُتَّبعون للأئمة كمالك والشافعي وأحمد وابن المبارك وحماد بن زيد وغيرهم، ولا سيما الإمام أحمد، فإنه بسبب المحنة المشهورة من الجهمية له ولغيره أظهر من السنّة وردّ من البدعة ما صار به إماما لمن بعده، وقوله هو قول سائر الأمة؛ فعامة المنتسبين إلى السنّة يَدَّعون متابعته والاقتداء به سواء كانوا موافقين له في الفروع أولا؛ فإن أصول الأئمة في أصول الدين متفقة؛ ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنّة كانت موافقته لأحمد أشد.

الأشعري أقرب إلى السنة من الطوائف الكلامية الأخرى

ولما كان الأشعري ونحوه أقربَ إلى السنة من طوائف من أهل الكلام كان انتسابه إلى أحمد أكثر من غيره، كما هو معروف في كتبه. وقد رأيت من أتباع الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من يقول أقوالا، ويكفرون من يقولها، وتكون منصوصة عن النبي ﷺ، لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب في هذا الباب، ولأن شبهة الجهمية النفاة أثرت في قلوب كثير من الناس، حتى صار الحق الذي جاء به الرسولُ ـ وهو المطابق للمعقول ـ لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه، وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق ما لا يفهمه كثير من الناس، والمعنى المفهوم يعبر عنه بعبارات فيها إجمال وإبهام يقع بسببها نزاع وخصام. والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات ﴿رَبَّنَا اغْفِرِ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ، ولاَ تَجْعَلْ في قُلُوبِنَا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَّحِيمٌ﴾(١).

كثير من أتباع الأئمة الفقهاء لم يكونوا على بينة من السنّة ومذهب السلفي في الصفات

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنياً على

---

(١) سورة الحشر، الآية: ١٠.

كلامهم في الأجسام والأعراض؛ ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء، وإذا رأيت الرجل قد صنف كتابا في أصول الدين أوْرَدَ فيه من أقول أهل الباطن ما شاء الله، ونَصَرَ فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسألة فيبطلها إلا واحداً، ورأيته في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة ـ تبين لك أن هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله أو يردّه، إما لأنه لم يخطر بباله، أو لم يعرف قائلا به، أو لأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات. وكثيراً مايكون الحق مَقْسُوما بين المتنازعين في هذا الباب، فيكون في قول هذا حق وباطل، وفي قول هذا حق وباطل، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرهما، والعصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة، ليست ثابتة لطائفة بعينها.

بعض المتكلمين يبطل آراء المعتزلة والكرامية ولكنه يقع في باطلها

فإذا رأيت من صنف في الكلام ـ كصاحب الإرشاد والمعتمد ومن تبعهما ممن لم يذكروا في ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها ـ عُلِمَ لك أنه لم يبلغهم القولُ الخامس ولا السادس، فضلا عن السابع؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كلاب كصاحب الإرشاد ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول الكرامية ويبطلونها، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه: وذهب الحشويةُ المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عينُ كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القولَ بأن المسموع صوتُ الله، تعالى الله عن وقولهم! وهذا قياسُ جهالهم، ثم قالوا: إذا كتب كلام الله بجسم من الأجسام رقوماً ورسوماً واسطراً وكَلِماً فهي بأعيانها كلامُ الله القديم، فقد كان إذا كان جسما حادثا، ثم انقلب قديما، ثم قَضَوْا بأن المرئي من الأسطر هو الكلام القديم الذي هو حروف وأصوات، وأصلهم أن الاصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الباري تعالى وقواعدُ مذهبهم مبنية على دفع الضرورات.

فلم يذكر أبو المعالي إلا هذا القول مع قول المعتزلة والكلابية والكرامية.

ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، ولا نعرف هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين، ولا رأينا هذا في شيء من كتب المسلمين، ولا سمعناه من أحد منهم. فما سمعنا من أحد، ولا رأينا في كتاب أحد أن المِدَاد الحادث انقلب قديما، ولا أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم، بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحمد وغيرهم ينكرون هذا القول، وينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب.

مصدر خطأ أبي المعالي في النقل عن المذاهب الكلامية

وأبو المعالي وأمثاله أجلُّ من أن يتعمد الكذب، لكن القول المحكي قد يسمع من قائل لم يضبطه، وقد يكون القائل نفسه لم يحرر قولهم، بل يذكر كلاما مجملا يتناول النقيضين، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر، فيحكيه الحاكي مفصلا ولا يجمله إجمال القائل، ثم إذا فصله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها ويناقضها، مع اشتمال الكلام على النوعين المتناقضين أو احتماله لهما، وقد يحكيه الحاكي باللوازم التي لم يلتزمها القائل نفسه. وما كُلُّ من قال قولا التزم لوازمه، بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم أقوالهم، فالحاكي يجعل ما يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله، لا سيما إذا لم ينف القائل ما يظنه الحاكي لازماً، فإنه يجعله قولا له بطريق الأولى.

الصوت المسموع بالقرآن والرأي فيه

ولا ريب أن من الناس من يقول: هذا القرآن كلام الله، وما بين اللوحين كلام الله، ويقول: إن كلام الله محفوظ في القلوب متلو بالألسن، مسموع بالآذان مكتوب في المصاحف، وهذا الإطلاق حق متفق عليه بين المسلمين، ثم من هؤلاء مَنْ إذا سُئل عن المداد وصوت الْعَبْد: أقديم هو؟ أنكر ذلك، وربما سكت عن ذلك، وكره الكلام فيه بنفي أو إثبات، خشية أن يجر ذلك إلى

بدعة، مع أنه لو سمع من يقول «إن المداد قديم» ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم. وأما صوت العبد فقد تكلم فيه طائفة من المنتسبين إلى الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما، فمنهم من قال: إن الصوت المسموع قديم، ومنهم من يقول: يسمع شيئين الصوت القديم والمحدث، وهذا خطأ في العقل الصريح، وهو بدعة، وقول قبيح، والإمام أحمد وجماهير أصحابه منكرون لما هو أخف من ذلك، فإن أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال: اللفظ بالقرآن غير مخلوق، فكيف بمن قال: الصوت غير مخلوق؟ فكيف بمن قال: الصوت قديم؟ وقد بَدَّعوا هؤلاء، وأمروا بهَجْرِهم. وقد صنف المروذي في ذلك مصنفاً كبيراً ذكره الخلال في كتاب السنّة، كما جَهَّموا وبَدَّعوا من قال: اللفظ به مخلوق أيضاً كما بين في موضعه.

أكابر فضلاء المتكلمين لا يعرف أقوال الأئمة في كبار المسائل

إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء مَنْ لا يعرف أقوال الأئمة في أكابر المسائل، لا أقوال أهل الحق ولا أهل الباطل، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة في الإسلام، ومن المعلوم أن السلف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكلابية ولا الكرامية، ولا هو قول المسمين بالْحَشْوية، فأين ذلك القول؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير قرونها لا يعلمون فيها حقاً ولا باطلا؟

ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه، وقد يكون بعضها أفسد من بعض؛ فقول المعتزلة الذين قالوا «إن كلام الله مخلوق» إن كان فاسداً من وجوه؛ فقول الكلابية فاسد من وجوه، وقول الكرامية فاسد من وجوه.

إنكار ابن حنبل والأئمة قول الكلابية والكرامية والمعتزلة بالنصوص الثابتة عنهم

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها، كما أنكروا قول الكلابية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر

مستفيض عنهم، وأنكروا على مَنْ جَعَلَ ألفاظ العبارة بالقرآن غير مخلوقه، فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلاء الحشوية؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبي المعالي وأمثاله وأراد الرد على الفلاسفة في «التهافت» ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة، وبكلام الكرامية تارة، وبكلام الواقفة تارة، كما يكلمهم بكلام الأشعرية. وصار في البحث معهم إلى مواقف غايته فيها بيانُ تناقضهم، وإذا ألزموه تناقضه فرّ إلى الوَقْف.

قول السلف مخالف لآراء الطوائف الكلامية

ومن المعلوم أنه لا بد في كل مسألة دائرة بين النفي والإثبات من حق ثابت في نفس الأمر أو تفصيل. ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لا بد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول، وإنما يخبرون بمجازات العقول، ومَا يُعْلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته. ومن المعلوم أن السلف والأئمة لهم قول خارج عن قول المعتزلة والكرامية والأشعرية والواقفة، وَمَنْ علم ذلك القول فلا بد أن يحكيه ويناظرهم به، كما يناظرهم بقول المعتزلة وغيرهم، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم وحقيقة ما جاء به الكتاب والسنة وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور أن يناقض ذلك لا يمكنه أن يقول إلا بمبلغ علمه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

الخطأ في دقيق العلم مغفور

ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان ذلك في المسائل العلمية، ولولا ذلك لَهلَكَ أكثَرُ فضلاء الأمة، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان

مقصودهُ متابعةَ الرسول بحسب إمكانه: هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاده، ولا يؤاخذه بما أخطأه، تحقيقاً لقوله تعالى ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾.

حكاية الشهر ستاني للآراء المختلفة في صفة الكلام

والشهر ستاني ـ لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه ـ ذكر في مسألة الكلام قولاً سادساً، وظن أنه قول السلف، فقال في «نهاية الإقدام» ـ بعد أن ذكر قولَ الفلاسفة والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية، وأن المعتزلة لما قالت: أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله. واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة وكلمات مجموعة، وهي مقروءة ومسموعة على التحقيق، ولها مفتتح ومختتم، وأنه معجزة للرسول ﷺ دالة على صدقه، وأن الأشعرية تفرق بين اللفظ والمعنى، وتثبت معنى هو مدلول اللفظ ـ قال السلف والحنابلة: قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرؤه ونكتبه ونسمعه عين كلام الله، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هي بعينه كلام الله. ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق وجب أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة. ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين: أحدهما القدم، والثاني الحدوث، والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسُن، فصار الآن قول ثالث، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات، وهو خلاف القولين. فكان السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات، دون التعرض لمعنىً وراءها، فابتدع الأشعري قولاً، وقضي بحدوث الحروف، وهو خَرْق للإجماع، وحكم بأن ما نقرؤه كلام الله مجازاً لا حقيقة، وهو عين الابتداع، فهلاَّ قال: ورد السمع بأن ما نقرؤه ونكتبه كلام الله، دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين، إلى غير ذلك من الصفات الخبرية.

بسطه لرأي السلف في صفة الكلام

قال: قال السلف: ولا يظن الظان بنا أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا، وصارت صفات لنا، فإنا نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا، وقد بذل السلف أرواحهم، وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان، دون أن يقولوا: القرآن مخلوق، ولم يكن ذلك حروفاً وأصواتاً هي أفعالنا وأكسابنا، بل هم عرفوا يقيناً أن لله تعالى قولاً وكلاماً وأمراً، وأن أمره غير خلقه، بل هو أزلي قديم بقدمه، كما ورد القرآن بذلك في قوله تعالى ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [1] وقوله تعالى ﴿للهِ الأَمرُ من قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [2] وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشيءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ ان نقول لَهُ كُن فَيَكُون﴾ [3] فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره، وقوله تعالى ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [4] وقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ [5] ﴿وإِذْ قُلْنَا لِلمَلاَئِكَةِ﴾ ﴿قَالَ الله﴾ فالقول قد ورد في السمع مضافاً إلى الله أحص من إضافة الخلق، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهي الخلق والإبداع، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة، وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر، والخلقيات والأمريات.

قالوا: ومن جهة العقل: العاقل يجد فرقا ضروريا بين «قال» و«فعل» وبين «أمر» و«خلق» ولو كان القول فعلا كسائر الأفعال لبطل الفرق الضروري، فثبت أن القول غير الفعل، وهو قبل الفعل، وقبليته قبلية أزلية؛ إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر، ويتسلسل.

قال: وحققوا زيادة تحقيق فقالوا: قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمور، وهو التعرض لإثبات كلمات الله، حيث قال تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.
(٢) سورة الروم، الآية: ٤.
(٣) سورة النحل، الآية: ٤.
(٤) سورة يس، الآية: ٨٢.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

صِدقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [١] وقال ﴿وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَبِّكَ﴾ [٢] وقال تعالى ﴿قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ انْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [٣] وقال تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا في الارْضِ من شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَة ابحر مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ﴾ [٤] وقال تعالى ﴿وَلَكِنْ حَقَّ القَوْلُ مِنِّي﴾ [٥] وقال ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ العَذَابِ﴾ [٦] فتارة يجيء الكلام بلفظ الأمر، وتثبت له الوحدة الحقيقية التي لا كثرة فيها ﴿وَمَا أَمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بالْبَصَرِ﴾ [٧] وتارة يجيء بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها ﴿ما نفدت كلمات الله﴾ فله تعالى إذاً أمرٌ واحدٌ وكلمات كثيرة، وذلك لا يتصور إلا بحروف، فعن هذا قلنا: أمره قديم، وكلماته أزلية، والكلمات مَظَاهر الأمر، والروحانيات مظاهر الكلمات، والأجسام مظاهر الروحانيات، والإبداع والخلق إنما يبتدىء من الأرواح والأجسام. وأما الكلمات والحروف والأمر فأزلية قديمة، وكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروف كلماته لا تشبه كلامنا، وهي حروف قدسية علوية، وكما أن الحروف ببسائط الكلمات، والكلمات أسباب الروحانيات، والروحانيات مدبـرات الجسمانيـات، وكل الكون قائم بكلمات الله محفوظ بأمر الله.

قال: ولا يغفلن غافل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فإن له شأناً، وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب، ويحكون أن القراءة هي صفتنا وفعلنا غير المقروء الذي هو ليس صفة لنا ولا فعلا لنا، غير أن المقروء بالقراءة قَصَص وأخبار واحكام وأمر، وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون، وليست أحكام الشرائع الماضية هي بعينها أحكام الشرائع الخاتمه [٨]، فلا بُدَّ إذاً من

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٥.
(٢) سورة يونس، الآية: ١٩.
(٣) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.
(٤) سورة لقمان، الآية: ٢٧.
(٥) سورة السجدة، الآية: ١٣.
(٦) سورة الزمر، الآية: ٧١.
(٧) سورة القمر، الآية: ٥٠.
(٨) في المطبوعة «الخائمة» تحريف.

كلمات تصدر عن كلمة وترد على كلمة. ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا.

مخالفة ما حكاه الشهر ستاني عن مذهب السلف لما حكاه الجويني

قلت: فهذا القول الذي ذكره الشهر ستاني وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التي ذكرها صاحب «الإرشاد» وأتباعه، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد، وهذا القول لا يعرف به قائل له قول أو مصنف في الإسلام. وأما القول الذي ذكره الشهر ستاني: فقال به طائفة كبيرة، وهو أحد القولين لمتأخري أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم من الطوائف، وهو المذكور عن أبي الحسن بن سالم وأصحابه السالمية، وقد قاله طائفة غير هؤلاء كما ذكر ذلك الأشعري في كتاب المقالات لما ذكر كلام ابن كلاب فقال: قال ابن كلاب: إن الله لم يزل متكلما، وإن كلامه صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به، وإن الكلام ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض، وإنه معنى واحد قائم بالله. قال: وقال بعض من أنكر خلق القرآن: إن القرآن يسمع ويكتب، وإنه متغاير غير مخلوق، وكذلك العلم غير القدرة، والقدرة غير العلم، وإن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته، فصفاته متغايرة، وهو غير متغاير، قال: وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث[1]، وأن الله لم يزل متكلما، وأنه مع ذلك حروف وأصوات، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلما بها.

الشهر ستاني أدق وأعرف من الجويني بمذهب السلف

قلت: فبعض هذا القول الذي ذكره الشهر ستاني عن السلف منقول بعينه عن السلف، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف، وعلى من زعم أن الله لا يتكلم بصوت، ومثل تفريقهم بين صوت القارىء وبين الصوت الذي يسمع

(١) في الخطية «مخلوق».

من الله، ونحو ذلك. فهذا كله موجود عن السلف والأئمة.

إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين ليس مذهب السلف

وبعض ما ذكره من هذا القول ليس هو معروفا عن السلف والأئمة، مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين، ولكن القول الذي أطبقوا عليه: هو أن كلام الله غير مخلوق، ولكن الناس تنازعوا في مرادهم بذلك، والنزاع في ذلك موجود في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم، كما هو مبسوط في غير هذا الموضع.

تنازع الناس في المراد بهذا القول

والنزاع في ذلك مبني على هذا الأصل، وهو كون قوله ـ مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به، ومع أنه لم يزل متكلما ـ: هل يتعلق بقدرته ومشيئته أم لا؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهر ستاني ونحوه، إذ الأقوال المعروفة للناس في مسألة الكلام سبعة أقوال.

ضعف دليل الرازي على ان كلام الله قديم

والمقصود هنا: أن أبا عبد الله الرازي في أكثر كتبه، لم يبين مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعري، وهو أنه يمتنع أن يحدث في نفسه كلام؛ لكونه ليس محلا للحوادث، وذلك لأنه قد ضعف هذا الأصل، فلم يمكنه أن يبني عليه بل أثبت ذلك بإجماع مركب؛ فقرر أن الكلام له معنى غير العلم والإرادة، خلافاً للمعتزلة ونحوهم. وإذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال: إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى، فلو لم يقل بذلك لكان خلاف الإجماع. فهذا هو العمدة التي اعتمد عليها في «نهاية العقول» وهو ضعيف، فإن الأقوال في المسألة متعددة غير قول المعتزلة والكلابية.

دليل لابن تيمية على قدم الكلام

وكان من الممكن أن يقال: إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيئته وقدرته

أمكن أن يجعل كلام الله قديما بالطريقة المعروفة، فإنه يمتنع أن يحدثه قائما في نفسه أو في محل آخر، فإذا امتنع حدوثه في نفسه تعين قدمه. وإن لم يثبت ذلك، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول الكرامية وقول أهل الحديث الذين يقولون: إنه قول السلف والأئمة، فلم يتعين قول الكلابية، فذكر في «نهاية العقول» ما جرت عادته وعادة غيره بذكره، وهو أن معنى الكلام: إما أن يكون هو الإرادة والعلم، وإما أن يكون الطلب مغايرا للارادة، والحكم الذهني مغايرا للعلم. والأول باطل؛ لأن الانسان في الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقده، وقد يأمر بأمر لا يريده، كالسيد إذا كان قصده امتحان العبد. قال: وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب. قال: فثبت أن أمر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية، قائمة بذاته، مغايرة لذاته وعلمه، وأن الألفاظ الواردة في الكتب الإلهية دالة عليها. وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها، لأن الأمة على قولين في هذه المسألة: منهم من نفي كون الله موصوفا بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى، ومنهم من أثبت ذلك. وكل من أثبته موصوفا بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة. فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع. وهو باطل.

واورد على نفسه أسئلة: منها قول القائل: لم قلتم إن تلك المعاني قديمة في قولكم: كل من أثبت تلك المعاني أثبتها قديمة؟ قلنا: القول في إثباتها مسألة، والقول في قدمها مسألة أخرى؛ فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى لزم من إثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم إثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم، وإن سلمنا أن هذا النوع من الإجماع يقتضي قدم كلام الله، لكنه معارض بنوع آخر من الإجماع، وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذي ذكرتموه، فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقا للاجماع.

وذكر من جواب ذلك قوله: لو لزم من إثبات هذه الصفة إثبات قدمها لأن كل من قال بالأول قال بالثاني لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات الكلام

القديم ؛ لأن كل من قال بالأول قال بالثاني ـ قلنا : الفرق بين الموضعين مذكور في « المحصول » فإن المعتزلة يساعدوننا على الفرق بين الموضعين، فلا يكون إثبات كلام الله بهذه الطريق على خلاف الإجماع. قلنا : قد بينا في كتاب « المحصول » أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقا للاجماع.

عدول الرازي عن الطريقة المشهورة في مسألة الكلام لضعفها

قلت : المقصود أن يعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة، وهو أنه لو أحدثه في نفسه لكان محلا للحوادث ـ مع أنها عمدّة ابن كلاَّب والأشعري ومن اتبعها ـ لضعف هذا الأصل عنده، لو اعتقد صحته لكان ذلك كافياً مغنيا له عن هذه الطريقة التي أحدثها.

ضعف ما اعتمده الرازي في مسألة القرآن

وليس المقصود هنا الكلام في مسألة القرآن، فإن هذا مبسوط في مواضعه، وإنما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل ضعيف. وأما ضعف ما اعتمده في مسألة القرآن: فمبين في موضع آخر، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه، إذ كانت العمدة فيه على أمر ممتحن وخبر الكاذب. والمنازع يقول: هذا إظهار للأمر والخبر، وإلا فهو في نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى في النفس. ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [1] ينازعون في أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى في نفسه، بل أظهر الدلالة على معنى في نفسه كذبا.

وأما المقدمة الثانية فضعيفه. وذلك أنه يقال: هَبْ أن هذا ثبت، لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة في ذاته حادثة؟ وهذا القول قول طوائف من المسلمين، فليس هو خلاف الإجماع، فإن أبطل هذا بقوله « ليس محلا

---

(١) سورة الفتح، الآية: ١١.

للحوادث» قيل: فهذا - إن صح - فهو دليل كاف، كما سلكه منْ سلكه من الناس، وإن لم يصح بطلت الدلالة؛ فتبين أنه لا بد في إثبات قدمه من هذه المقدمة.

وأما قوله «كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعاني فإنه يقول بقدمها» [فليس الأمر كذلك. بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام يثبتونها ولا يقولون بقدمها].

وأما الفرق الذي ذكره في «المحصول» فهو أن الأمة إذا اختلفت في مسألتين على قولين: فإن كان مأخذهما واحدا - كتنازعهم في الرد وذوي الأرحام - لم يكن لمن بعدهم إحداث موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة. وإن كان المأخذ مختلفاً - كتنازعهم في الشفعة وميراث ذوي الأرحام - جاز موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة، فظَنَّ أن عدم قدم الكلام مع إثبات هذه المعاني من هذا الباب، وليس الأمر كذلك، فإن مأخذ إثبات هذه المعاني ليس هو مأخذ القدم؛ فإن القدم مبني على مسألة الصفات، وعلى أنه: هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته؟ وأما إثبات هذه المعاني فمسألة أخرى.

للناس في مسمى الكلام أربعة اقوال

والناس لهم في مسمى «الكلام» أربعة أقوال: أحدها: أنه اللفظ الدال على المعنى، والثاني أنه المعنى المدلول عليه باللفظ، والثالث: أنه مقول بالاشتراك على كل منهما، والرابع: أنه اسم لمجموعهما، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما. وهذا قول الأئمة وجمهور الناس، وحينئذ فمن أثبت هذه المعاني قال: إن اسم «الكلام» يتناولها بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعا بالذات.

ثم مَنْ جوز تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن يقول بالقدم أو لا يقول بالقدم في الكلام المعين، وإن قال بالقدم في نوع الكلام، ومَنْ لم يجوز ذلك فمنهم طائفة يقولون بقدم الحروف، وطائفة تقول بقدم المعاني دون الحروف،

وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والمحل يعارضونه بمثله في المعاني، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة، ولها محل لا يليق بالله تعالى. فإن جاز أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها من حق الله تعالى، وأن محلها منه ليس كمحلها منا: أمكن أن يقال في الحروف كذلك: إنها وإن تعددت فينا فهي متحدة هناك، وليس المحل كالمحل. وإذا قيل «مُرَتَّبة فينا» فكذلك المعاني مرتبة فينا. فترتيب أحدهما كترتيب الآخر. وإذا قيل «دعوى اتحادها مخالف لصريح العقل» قيل: وكذلك دعوى اتحاد المعاني، فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء.

والمقصود هنا: الكلام على هذا الأصل، وهي مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ونحوها مما يتعلق به، ويتعلق بمشيئته وقدرته.

رأي أئمة أهل الحديث والسنّة في مسألة الكلام

وأما قول القائل «الجمهور على خلاف ذلك، وإنما الخلاف فيه مع الكرامية» فهذا قولُ مَنْ ظن طوائفَ المسلمين منحصرةً في المعتزلة والكلابية والكرامية، بل أكثر طوائف المسلمين يجوّزون ذلك: من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم. وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالمجمعين على ذلك، فكلام مَنْ يُعْرَف كلامه في ذلك صريح فيه، والباقون مُعَظِّمون لمن قال ذلك، شاهدون له بأنه إمام في السنّة والحديث، لا ينسبونه إلى بدعة. وأما متأخرو أهل الحديث فلهم فيها قولان، ولأصحاب أحمد قولان، ولأصحاب الشافعي قولان، ولأصحاب مالك قولان، ولأصحاب أبي حنيفة قولان، وللصوفية قولان، وجمهور أهل التفسير على الإثبات. وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعري هذا في كتاب «المقالات» عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرامية، ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم في الإيمان، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا في التوحيد بقول المعتزلة، بل ذكر عنهم

تجدد الصفات من العلم والسمع والبصر، والناس قد حكموا عن هشام والجهم أنهما يقولان بحدوث العلم، وهذا رأس الـمُعَطِّلة وهذا رأس الشيعة، لكن جهما كان يقول بحدوث العلم في غير ذاته، وهشام يقول بحدوثه في ذاته. وحكى الأشعري تجدد العلم له عن جمهور الإمامية. وحكي عنهم إثبات الحركة له، وأن كلهم يقولون بذلك إلا شِرْذِمة منهم. وذكر عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي وابن مالك الحضرمي وعلي بن الهيثم وغيرهم أنهم يقولون: إرادته حركة، وهل يقال: إنها غيره أم لا؟ على قولين لهم، وذكر عن طائفة أنهم يقولون: يعلم الأشياء قبل كونها، إلا أعمال العباد، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها، وهذا قول غُلاَة القدرية، كمعبد الجهني وأمثاله، وهو أحد قولي عَمْرو ابن عُبَيد. وذكر عن زهير الأثري أنه كان يقول: إن الله ليس بجسم ولا محدود، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة [1]. ويزعم أن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالملك صَفًّا صَفًّا﴾ [2] ويزعم أن القرآن كلام مُحْدَث غير مخلوق، قال: وكان أبو معاذ التومني يوافق زهيرا في أكثر قوله، ويخالفه في القرآن، ويزعم أن كلام الله: حدث غير محدث ولا مخلوق، وهو قائم بالله لا في مكان، وكذلك قوله في محبته وإرادته أيضاً. قال زهير: كلام الله حدث وليس بمحدث، وفعل ليس بمفعول، وامتنع أنه يزعم أنه خلق، ويقول: ليس بخلق ولا مخلوق، وإنه قائم بالله، ومُحَال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره، وكذلك يقول في إرادة الله ومحبته وبغضه: إن ذلك أجمع قائم بالله، قال الأشعري: وبلغني عن بعض المتفقهة أنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلماً، بمعنى أنه لم يزل قادرا على الكلام، ويقول: إن كلام الله محدث غير مخلوق، قال: وهذا قول داود الأصبهاني. قال: وكل القائلين بأن القرآن غير مخلوق، كنحو عبد الله بن كلاب، ومن قال إنه محدث كنحو زهير، ومن قال: إنه حدث كنحو أبي معاذ التومني ـ يقولون: ليس بجسم ولا عرض.

---

(١) في الخطية «المباينة».

(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.

الحجة التي احتج بها الرازي لنفاة الصفات وبيان ضعفها من وجوه

وأما الحجة التي احتج بها الرازي للنفاة فهي ضعيفة من وجوه.

أحدها: أن المقدمة التي اعتمد عليها فيها قوله «إن الخالي عن الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص». فيقال: ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها في الأزل، كما لا يمكن وجودها في الأزل، فإنَّ ما كان وجوده مشروطا بحادث سابق له امتنع إمكانُ وجوده قبل وجود شرطه، وعلى هذا: فالخلو عن هذه في الأزل لا يكون خلوا عما يمكن الاتصاف به، والخالي عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص.

الوجه الثاني: أن يقال: هو لم يُثْبِت امتناعَ ما ذكره من النقص بدليل عقلي، ولا بنص كتاب ولا سنة، بل إنما أثبته بما ادعاه من الإجماع. وهذه طريقته وطريقة أبي المعالي قبله ومَنْ وافقهم، يقولون: إن امتناع النقص على الله تعالى إنما عُلم بالإجماع، لا بالنص ولا بالعقل، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع، فكيف يحتج بالإجماع في مسائل النزاع؟

فإن قال: هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه، وإنما نازعونا في كون ذلك نقصاً.

قيل له: إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه.

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه منزه عن النقص، وقالوا: ليس هذا من النقص، لم يكن مَوْرد النزاع داخلا فيما عَنَوه بلفظ النقص، ومعلوم أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلا على المعنى المتنازع فيه، ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض أهل الإجماع، ومثل هذا لا يكون حجة في المعنى، ولكن غايته ـ إذا قام الدليل على أن هذا يسمى في اللغة نقصاً ـ: أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوي، وهذا بتقدير أن لا يكون له مَسَاغ في اللغة: إنما فيه خطأ لغوي، فيكف إذا كانت المقدمات غير مسلمة لهم في اللغة أيضاً؟ ومثل

هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه، وإنما يكون حجة لفظية، لو صحت مقدماتها؛ فلا يحصل بها المقصود.

وإن كانوا وافقوا على نفي المعاني التي يعبر عنها بلفظ النقص: فمعلوم أن المعنى المتنازع فيه لم يوافقونا عليه؛ فتبين أن مورد النزاع لا إجماع على نفيه قطعاً؛ فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع.

الوجه الثالث: أن يقال: إن قول القائل «إن الأمة أجمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والآفة ونحو ذلك» وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة، لكن نحن نعلم أن كل مسلم فهو ينزه الله تعالى عن النقص والعيب، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك، فإنه ما من أحد يعظم الصانع سبحانه وتعالى يصف الله بصفة وهو يعتقد أنه آفة وعيب ونقص في حقه، وإن كان بعضُ الملحدين يصفه بما يعتقده هو نقصا وعيبا، فهذا من جنس نفاة الصانع تعالى، ولهذا كان نفاة الصفات نفوها وهم يعتقدون أن إثباتها يقتضي النقص كالحدوث والإمكان ومشابهة الأحياء، ومثبتوها إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتها يوجب الكمال، وعدمَهَا يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجمادات، وكذلك مثبتة القدَر ونفاته، بل بعض نفاه النبوّة زعموا أنهم نفوها تعظيما لله أن يكون رسوله من البشر، وأهل الشرك أشركوا تعظيما لله أن يُعْبَدَ بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه. فإذا كان كذلك فمن المعلوم: أن الإنسان لو احتج بإجماع المسلمين على نفي النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات، مدعيا أن إثباتها نقص وعيب أو بالعكس، لقال له المثبت: نحن لم نوافقك على نفي هذا المعنى الذي تثبته أنت نقصا وعيبا، فلا تحتج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه، وأمكنهم حينئذ أن يقولوا: نحن ننازعك في هذا المعنى وإن سميته أنت نقصا وعيبا، فلا يكون حجة ثابتة، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الإجماع المشروط بموافقتهم.

الوجه الرابع: أن يقال له: قولك «إجماعُ الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال» أن عَنَيْتَ بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن في هذا حجة لك، وإن

عنيت ما يحدث بقدرته ومشيئته لم يكن هذا إجماعا، فإنك أنت وغيرك من أهل الكلام تقولون: إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا، كونُهُ خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أمورٌ حادثةٌ متجددة، وليست صفة مدح ولا كمال، وإن قلت «المفعولات ليست قائمة به، بخلاف مايقوم به» قيل لك: هب أن الأمر كذلك، لكن ما يحدث بقدرته ومشيئته إما أن يقال: هو متصف به أولا يقال: هو متصف به؛ فإن قيل «ليس متصفا به» لم يكن متصفا لا بهذا ولا بهذا؛ وإن قيل «هو متصف به» كان متصفا بهذا وهذا. ومعلوم أن المشهور عند أهل الكلام من عامة الطوائف أنهم يقسمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية، مع قول من يقول منهم: إن الأفعال لا تقوم به، فيجعلونه موصوفا بالأفعال؛ فإنه موصوف بأنه خالق ورازق، وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم «الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به في الأزل، وإن كان صفة نقص امتنع اتصافه به في الأبد» أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص.

الوجه الخامس: احتجاجُه بقوله «إن الأمة مجمعة على أن صفاته لا تكون إلا صفة كمال» أضعفُ من احتجاجه بإجاعهم على تنزيهه عن صفة النقص، فإن كونه منزها عن صفات النقص مشهور في كلام الناس، وأما كون صفاته لا تكون إلا صفات كمال: فليس هذا اللفظ مشهورا معروفا عن الأئمة، ومَنْ أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال؛ لما استقر في القلوب من أن الله موصوف بالكمال دون النقص. وهذه الإطلاقات لا تدل على دِقِّ المسائل، ولو قيل لمطلِق هذا «كونه يفعل أفعالا بنفسه يقدر عليها ويشاؤها هو صفة نقص أو كمال»؟ لكان إلى أن يدخل ذلك في صفات الكمال أو يقف عن الجواب اقْرَبَ منه إلى أن يجعل ذلك من صفات النقص.

الوجه السادس: أن هذا الإجماع حجة عليهم، فإنا إذا عرضنا على العقول موجودَيْنِ أحدهُما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته وقدرته كلاما وفعلا. والآخر

لا يمكنه ذلك، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد، أو يكون بائناً عنه ـ لكانت العقول تقتضي أن الأول أكمل. وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودَيْن من المخلوقين، أو موجودين مطلقاً، أحدُهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه، والآخر لا يمكنه ذلك ـ لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني، كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودَيْن من المخلوقين أو موجودين مطلقاً، أحدهُما حي عليم قدير، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة، لكانت العقول تقضي بأن الأول أكمل من الثاني. فنفسُ ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفات كمال، بـه يعلم أن اتصـافـه بـالأفعـال والأقـوال الاختيارية التي تقوم به، التي بها يفعل المفعولات المباينة صفة كمال. والعقلاء متفقون على أن الأعيان المتحركة أو التي تقبل الحركة أكملُ من التي لا تقبلها، كما أنهم متفقون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر، أو التي تقبل الاتصاف بذلك أكملُ من الأعيان التي لا تتصف بذلك ولا تقبل الاتصاف به.

وهذه الطريقة هي من أعظم الطـرق في إثبـات الصفـات، وكـان السلـف يحتجون بها، ويثبتون أن مَنْ عبد إلهاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، فقد عبد ربًّا ناقصاً معيبا مَؤُوفاً، ويثبتون أن هذه صفات كمال، فالخالي عنها ناقص. ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق، فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق، فالخالق سبحانه أحق بتنزيهه عنه. ولما أورد مَنْ أورد من الملاحدة نُفَاةِ الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها، وإنما يكون عدم البصر عمي، وعدم الكلام خَرَساً، وعدم السمع صمما: إذا كان المحل قابلا لذلك كالحيوان. فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا، أجيبوا عن هذا بأن ما لا يقبل الاتصافَ لا بهذا ولا بهذا أَعْظَمُ نقصا مما يقبلها ويتصف بأحدهما، وإن أتصف بالنقص، فالجمادُ الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أَعْظَمُ نقصا من الحيوان الذي يقبل ذلك، وإن كان أعمى أصم أبكم. فمن نفى الصفات

جعله كالأعمى الأصم الأبكم، وهذا بعينه موجود في الأفعال، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القَسْرِية التابعة للقاسر، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العينُ العودَ إلى مركزها لخروجها عن المركز فإن تلك حركة بالعرض. والعقلاء متفقون على أن ما كان من الأعيان قابلا للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها، وما كان قابلا للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض، وما كان متحركا بنفسه كان أكمل من الْمَوَات الذي تحركه بغيره. وقد بُسِطَ هذا في غير هذا الموضع.

كلام ابن تيمية على حجة الكمال والنقصان

ونحن نتكلم على هذه الحجة - حجة الكمال والنقصان - كلاما مطلقاً لا يختص بنظم الرازي، إذا قد يقول القائل: أنا أصُوغُها على غير الوجه الذي صاغها عليه الرازي، فنقول:

اعلم أن طوائف المسلمين لهم في هذا الأصل الذي تبنى عليه مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تتفرع إلى ستة. وذلك أنهم متنازعون: هل يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال؟ على قولين مشهورين، ومتنازعون في أن الأمور المتجددة الحادثة: هل يمكن تسلسلها ودوامها في الماضي والمستقبل أو في المستقبل دون الماضي أو يجب تناهيها وانقطاعها في الماضي والمستقبل؟ على ثلاثة أقوال معروفة. فصارت الأقوال أربعة.

رأي الطوائف في هاتين المسألتين

طائفة تقول: يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، ثم هل يقال: ما زال كذلك، أو يقال: حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن؟ على قولين.

وطائفة تقول: لا يقوم به شيء من ذلك، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجا عنه؟ على قولين.

وكل من الطائفتين تنازعوا: هل يمكن وجود هذه المعاني بدون محل تقوم به؟ على قولين.

القائلون من أهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث: منهم من قال: تقوم به، ومنهم من قال: تحدث لا في محل، ومنهم من قال: تحدث في محل غيره.

والمانعون لذلك من أهل القبلة: منهم من قال: تقوم به ولها ابتداء، ومنهم من قال: بل تحدث قائمة في غيره ولها ابتداء، ومنهم من قال: بل تحدث لا في محل ولها ابتداء.

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات به، وكلام من ناقضها. ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل في الآثار، وكلام بعض من عارضهم من أهل القبلة. وهذا موجود في عامة الطوائف، حتى في الطائفة الواحدة؛ فإن أبا الثناء الأرموي قد ذكر في «لباب الأربعين» لأبي عبد الله الرازي من الاعتراضات على ذلك مايناسب هذا الموضع، وتابع في ذلك طوائف من النظار، كأبي الحسن الآمدي وغيره، بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من كتبه نَقْضَ ما ذكره في الأربعين، ولم يجب عن ذلك، كما قد حكينا كلامه في موضع آخر، وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي في إفساد هذه الحجج التي ذكرها في تناهي الحوادث بأمور لم يذكر عنها جواباً.

حجج الرازي على حدوث الأجسام والعالم

وذلك أن أبا عبد الله الرازي ذكر في الأربعين في مسألة حدوث العالم من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم ما لم يذكر في عامة كتبه.

فذكر خمس حجج: الأولى: أنه لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما متحركة أو ساكنة، الأول يستلزم حوادث لا أول لها.

واحتج على انتفاء ذلك بستة أوجه:

الأول: أن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، وماهية الأزل تنفيها، فامتنعت أزلية الحركة.

فعارضه أبو الثناء الأرموي بأنه لقائل أن يقول: كونه ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول، وهو المعنيُّ بكونها أزلية.

شرح ابن تيمية لاعتراض الأرموي

قلت: ونكتة هذا الاعتراض أن يقال: إن المستدل قال: ماهية الحركة تقتضي أن تكون مسبوقة بالغير، فهل المراد بالغير، أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة، أو يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض؟ أما الأول فباطل، وهو الذي يشعر به قوله: «ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير»؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها تقتضي أن تكون مسبوقة بغير الحركة، ولو كان الأمر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره أزليًّا، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثاني، وهو أن ماهيتها تقتضي تقدم بعض أجزائها على بعض، وحينئذ فقد منعوه المقدمة الثانية وهو قوله «إن ماهية الأزل تنفي ذلك» وقالوا: لا نسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزليًّا، هذا رأس المسألة، لا سيما وهو وجماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل يسلمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبديا. ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضي أن يكون بعضها متأخراً عن بعض، ولا يمتنع مع ذلك وجود ما لا انقضاء له من الحركات. قالوا: فكذلك لا يمتنع وجود ما لا ابتداء له منها، كما لم يمتنع وجود ما لا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود، مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده، والكلام في انتهاء المحقَّق كالكلام في انتهاء المقدّر.

الحجة الثانية للرازي واعتراض الأموري عليها

قال الرازي: الوجه الثاني: لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أوّل كان قبل كل حركة عدمٌ لا إلى أوّل، وتلك العدمات مجتمعة في الأزل، وليس معها شيء من الوجودات، وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق، فلمجموع الوجودات أوّل.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: إن عَنَيْتَ باجتماعها تحقُّقَها بأسْرِها حيناً ما فهو ممنوع؛ لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها، ضرورةَ تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل، وإن عَنَيْتَ به أنه لا ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات، فلا يلزم من اجتماع بعض الوجودات معها المحذور.

تفصيل ابن تيمية لاعتراض الأرموي

قلت: مضمونُ هذا: أن عدم كل حركة ينتهي بوجودها، فليست الأعدام متساوية في النهايات، فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات؛ لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه، ولكن لا بداية لكل عدم منها، فإن ما حدث لم يزل معدوما قبل حدوثه، بخلاف الحركات، فإن لكل حركة بداية، وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض، كما يقارن الوجود الباقي الأزلي عدم كل ما سواه، فالمستدل يقول: عدمُ كُلِّ حادث ثابت في الأزل، والمعترض يقول: نعم، لكن لا نسلم أن عدم الجنس ثابت في الأزل. وليس الجنس حادثا، حتى يكون مسبوقا بعدم الجنس، وإنما الحادث أفراده، كما في دوامه في الأبد. فليس بعدم المجموع تحقق في الأزل، والعدمُ السابق لأفراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لها. ولا يقال: إن تلك الأعدام مجتمعة في الأبد. والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد: فرق ظاهر، والمستدل يقول: عدم كل واحد أزلي، فمجموع الاعدام أزلي. وهذا بمنزلة أن يقول: كل واحد من الأفراد حادث، فالمجموع حادث، إذ كل حادث فله انقضاء؛ فمجموع الحوادث له انقضاء، أو كل واحد مسبوق بغيره، فالمجموع مسبوق بغيره.

فإذا قال المتكلم عن المستدل: قول المعترض «إن عَنَيْتَ باجتماعها تحققها بأسرها حينا ما فهو ممنوع؛ لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها فيه، وليس بمستقيم؛ فإنها مجتمعة في الأزل».

قال المتكلم عن المعترض: ليس الأزل ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، كما أن الأبد ليس ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، ولكن معنى كون الشيء أزلياً: أنه مازال موجوداً، أو ليس لوجوده ابتداء، ومعنى كونه أبدياً: أنه لا يزال موجودا، أو ليس لوجوده انتهاء. ومعنى كون عمد الشيء أزليا: أنه مازال معدوما حتى وُجد، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره.

وقائل ذلك يقول: لا يتصور اجتماع هذه العدمات في وقت من الأوقات أصلا، بل ما من حال يقدر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره؛ فقول القائل «إن العدمات مجتمعة في الأزل» فرعُ إمكانِ اجتماع هذه الأعدام، واجتماعُ هذه الأعدام ممتنع. وسيأتي تمام الكلام على ذلك بعد هذا.

الحجة الثالثة للرازي واعتراض الأرموي عليه وتعليق ابن تيمية عليها

قال الرازي: الثالث: إن لم يحصل شيء من الحركات في الأزل، أو حصل ولم يكن مسبوقا بغيره ـ فلها أول، وإن كان مسبوقا بغيره كان الأزلي مسبوقا.

قال: الأرموي: ولقائل أن يقول: ليس شيء من الحركات الجزئية أزليا، بل كل واحدة منها حادثة. وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبوقة بغيرها، فلم يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول.

قلت: قول المستدل «إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول» يريد به: ليس مسبوقاً بحركة أخرى، فإن الحركة المعينة التي لم تسبقها حركة أخرى لها ابتداء، فلا تكون أزلية، إذ الأزلي لا يكون إلا الجنس. وأما الحركة المعينة إذا قدرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة، كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة، ولم يرد بقوله «إذا حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول» أي لم يكن مسبوقا بغير الحركات، فإن ما كان في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره لا يكون له أول؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافتاً، فإن ما كان أزليا لا يكون مسبوقا بغيره، فالجنس عند المنازع أزلي، وليس مسبوقا بغيره، والواحد من

الجنس ليس بأزلي، وهو مسبوق بغيره، وما قدر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره. سواء كان جنساً أو شخصاً، لكن إذا قدر أزلياً ـ وليس مسبوقا بغيره ـ فكيف يكون له أول؟ ولكن إذا قدر مسبوقا بالغير كان له أول، فالمسبوق بغيره هو الذي له أول، وأما ما ليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له أول؟ ومع هذا فيقال له: تقدير كون الحركة المعينة في الأزل ومسبوقة بأخرى جمعٌ بين النقيضين، فهو ممتنع لذاته، والممتنع لذاته يلزمه حكم ممتنع، فلا يضر ما لزم على هذا التقدير. وأما على التقدير الآخر ـ وهو حصول شيء منها في الأزل مع كونه مسبوقا ـ فقد أجابه الأرموي: بأن وجود الحركة المعينة في الأزل محال أيضاً، وإذا كان ذلك ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع، وهو كون الأزلي مسبوقاً بالغير، وإنما الأزلي هو الجنس، وليس مسبوقا بالغير.

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأ قال: فحينئذ فليس شيء من الحركات حاصلا في الأزل؛ إذ لو حصل لامتنع زواله، وما هذا شأنه يمتنع كونه أزلياً.

وجواب هذا الاعتراض أن يقال: ليس شيء من الحركات المعينة في الأزل؛ إذ ليس شيء منها لا أول له، بل كل واحد منها له أول، لكن جنسها: هل له أول؟ وهذا غير ذلك، والمنازع يسلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أزليا، وإنما نزاعه في غير ذلك، كما أنه يُسَلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أبديا، مع أنه يقول: جنسها أبدي.

الحجة الرابعة للرازي واعتراض الأرموي وتعليق ابن تيمية عليها

قال الرازي: الوجه الرابع: كلما تحرك زُحَل دورةً تحركت الشمسُ ثلاثين. فعددُ دورات زُحَل أقلُّ من عدد دورات الشمس، والأقل من غيرِهِ مُتَنَاهٍ، والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه، فعددهما متناه.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين.

قلت: هذا الذي ذكره الأرموي مُعَارضة ليس فيه منع شيء من مقدمات الدليل، ولا حَلٌّ له، ثم يقول المستدل: الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين.

أحدهما: أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج، وإنما يقدرها الذهن تقديرا، كما يقدر الأشكال المجردة يقال شكلا مستديراً وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر من الآخر وهلم جرا، وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود لها في الخارج، وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج، فالكمّ المتصل أو المنفصل إذا أُخِذَ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن، وكذلك الجسم التعليمي - وهو أن يقدر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به - وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج؛ فإن الذهن تُقَدَر فيه الممتنعات، كاجتماع النقيضين والضدين، فيقدر فيه كون الشيء موجودا معدوما، وكون الشيء متحركا ساكنا، ويقدر فيه كون الشيء لا موجوداً ولا معدوما، ولا واجباً ولا ممكنا ولا ممتنعاً، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج؛ ولهذا يمكن تقدير خَطٍّ لا يتناهي وسطح لا يتناهي، وتقديرُ أشكالٍ بعضُها أكبَرُ من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج، والمنازعون يسلمون امتناع أجسام لا يتناهي قدرُهَا وأبعادٍ لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن. فإذا قيل لهم: كذلك تقدير أعداد لا تتناهى وعلل ومعلولات ولا تتناهى، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن. فإذا قيل لهم: كذلك تقدير أعداد لا تتناهي، أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهي بعضُها أفضلُ من بعض، إذا قدر في الذهن لم يدل ذلك على إمكان وجوده في الخارج - بطلت معارضتهم، وكان مَنْ عارض تقديرَ الأعداد التي لا تتناهى بتقدير الأشكال التي لا تتناهى وتقديرَ التفاضل في هذا بالتفاضل في هذا؛ أوْلى ممن عارض تفاضل الدورات بتفاضل مراتب الأعداد، فإنه إذا قيل: تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقلُّ من تضعيف الاثنين. قيل: وإذا فُرض

خط عرضه بقدر الكف لا يتناهى طولا وخَط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى، فالذي بقدر الكف أقل، وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تتناهى، وأخرى كل منها بقدر الفلك لا تتناهي، كانت مقادير تلك أصغر، مع أن الجميع لا يتناهى، كان معلوما أن هذه المعارضة أعْدَلُ وأولى بالقبول من تلك المعارضة.

الوجه الثاني للفرق

الوجه الثاني: إن كان تضعيف الأعداد ومراتبها وسائر المقادير إلى غير نهاية كان هذا التضعيف إنما هو في الذهن؛ فكل ما يتصوره الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهي، والذهن لا يزال يضعف حتى يعجز، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بألفاظ، فلا يزال ينطق حتى يعجز، وإن قدر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل في الوجود الذهني واللفظي والجَنَاني واللساني، وكل ما يدخل من ذلك في الوجود فهو متناه وله مبدأ محدود؛ فله أول ابتدأ عنه، وهو من ذهن الإنسان ولفظه، وكل ما يوجد منه متعاقبا فإنه متناه، لكن هذا يدل على جواز ما لا نهاية له في المستقبل، وأن الشيء قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية، ويمكن وجود ما لا يتناهي منه، ومن هذا الباب أنفاسُ أهلِ الجنة وألفاظهم وحركاتهم، فإنهم يُلْهَمون التسبيحَ كما يلهمون النَفس، ومن هذا الباب تسبيح الملائكة دائما، فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهناً ولفظا يدل على وجود ما لا يتناهي في المستقبل إذا كان له بداية محدودة، وأما التفاضل فيه - سواء أريد به تضعيف الذهن، أو اللسان، أو جميعها - فمعلوم أنه إذا قيل: ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعفه ضعف ضعفه وهلم جرا، وقيل: ضعف الاثنين وضعف ضعفها وضعف ضعف الضعف وهلم جرا، فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل مـن تضعيف الاثنين، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقلُّ، فهذا ممنوع إذا قدر التساوي في المبدأ والحركة، وإن قدر التفاضلُ فالأكثر أسبقها مبدأ وأقواها حركة، وحينئذ فقد يكون تضعيف

الواحد هو الأكثر، وإن أريد بذلك أن مسمى أحد اللفظين أكثر في كل مرتبة من مراتب التضعيف، فإذا ضعف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين، وإذا ضعف الاثنان خمس مرات كان أربعاً وستين مرة، فهذه الأربع والستون لست معدوداً وموجوداً في الخارج ولا في الذهن حتى يقال: وجد التفاضل فيما لا يتناهى، وإنما نطق بلفظ أعداد متناهية، والمعدودات ليست موجودة لا في الذهن ولا في الخارج، فلو قدر وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة في الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنهما غير متناهين أن يكونا متفاضلين مع استوائهما في المبدأ والحركة، وإن أراد أن مسمى هذا لو وجد لكان أكبر من مسمى هذا، فيقال: نعم، ولكن لم قلت: إن وجود ذلك المسمى ممكن؟ وهذا كما لو قال القائل «ما لا يتناهي أقدرهُ في ذهني وأتكلم بلفظه» لم يكن في ذلك ما يقتضي أنه يمكن وجوده في الخارج، كما يقدر ذهناً ولسانا ما لا يتناهي من الأجسام والأبعاد والاشكال، فهذا هذا، فهذا مما يجيب به المستدل عن المعارضة بمراتب الأعداد، وهذا الفرق ـ وإن كنا قد أوردناه ـ فقد ذكره غير واحد من النُّظَّار المفرقين بين العدد والحركات من متكلمي المسلمين وغيرهم، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق المستدل عن هذا النقض أن تضعيف العدد ليس أمراً موجوداً، بل مقدراً، بخلاف ما وجد من الحركات، وهكذا فرق مَنْ فرق بين الماضي والمستقبل، بأن الماضي قد وجد، بخلاف المستقبل، والممتنعُ وجودُ ما لا يتناهى، لا تقدير ما لا يتناهي، ومن يوافق المعترض يقول: الماضي أيضاً قد عدم، فليست أفراده موجودة معاً، والمحذور وجود ما لا يتناهى فيما كان مجتمعا، بل مجتمعاً منتظما بعضه ببعض، بحيث يكون له ترتيب طبيعي أو وضعي، وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة، ولكن ابن رشد يقول: إن مذهب الفلاسفة الفرقُ بين المجتمع وغير المجتمع، سواء كان له ترتيب أو ليس له ترتيب، وإنما النزاع بينهم في النفوس البشرية المفارقة: هل هي موجودات في الخارج غير متناهية أم لا؟ ويقول هؤلاء: لا نسلم أن ما كان وعدم أو ما سيكون إذا قدر أن بعضه أقل من بعض

يجب أن يكون متناهياً، والمؤمنون بأن نعيم الجنة دائم لا ينقضي من المسلمين وأهل الكتاب يسلمون ذلك، ولم ينازع فيه من أهل الكلام إلا الجهم ومَنْ وافقه على فناء النعيم، وأبو الهُذَيل القائل بفناء الحركات، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجماهير المسلمين على تضليل القائلين بهما، ومن أعظم ما أنكره السلف والأئمة على الجهمية: قولهم بفناء الجنة.

هل لمعلومات الله ومقدوراته كل أو لا كل لها؟

وقال الأشعري في كتاب المقالات: واختلفوا أيضاً في معلومات الله عز وجل ومقدوراته: هل لها كل، أو لا كل لها؟ على مقالتين؛ فقال أبو الهذيل: إن لمعلومات الله كل وجميع، ولما يقدر الله عليه: كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دائما. وقال أكثر أهل الإسلام: ليس لمعلومات الله تعالى، ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية. واختلفوا أيضاً: هل لأفعال الله سبحانه آخر، أم لا آخر لها؟ على مقالتين؛ فقال الجهم بن صفوان: إن لمعلومات الله ومقدوراته غاية ونهاية، ولأفعاله آخر، وإن الجنة والنار يَفْنَيَان وَيفْنَى أهلهما، حتى يكون الله آخراً لا شيء معه، كما كان أولا لا شيء معه. وقال أهل الإسلام جميعا: ليس للجنة والنار آخر، وإنهما لا يزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة منعمين، وأهل النار في النار يعذبون، ليس لذلك آخر، ولا لمعلومات الله ومقدوراته غاية ولا نهاية.

مثال يفرق بين الماضي والمستقبل

وقد ذكر بعض الناس بين الماضي والمستقبل فرقا بمثال ذكره، كما ذكره صاحب «الإرشاد» وغيره، وهو أن المستقبل بمنزلة ما إذا قال قائل: لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده درهما، وهذا كلام صحيح، والماضي بمنزلة أن يقول: لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما، وهذا كلام متناقض.

لكن هذا المثال ليس بمطابق؛ لأن قوله «لا أعطيك» نفي للحاضر أو المستقبل، ليس نفياً للماضي، فإذا قال «لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئا

إلا أعطيتك قبله شيئا » اقتضي أن لا يُحْدِث فعلا الآن حتى يحدث فعلا في الزمن الماضي ، وهذا ممتنع . أو بمنزلة أن يقول : « لا أفعل حتى أفعل » وهذا جمع بين النقيضين ، وإنما مثاله أن يقول : ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، فكلاهما ماض . فإذا قال القائل : « ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء » كان مثاله أن يقول : ما حدث شيء إلا حدث قبله شيء ، لا يقول « لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء » وكل ما له ابتداء وانتهاء كعمر العبد ، يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له ، أو عطاء لا ابتداء له ، وإنما الكلام فيما لم يزل ولا يزال .

آراء الطوائف في إمكان وجود ما لا يتناهى

والناس لهم في إمكان وجود ما لا يتناهى أقوال :

أحدها : امتناع ذلك مطلقا ، في الماضي والمستقبل والحاضر ، في كل شيء ، وهذا قول الجهم وأبي الهذيل .

والثاني : جواز ذلك ، حتى في الأبعاد التي لا تتناهى ، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظار أهل الملة وغيرهم ، يقولون : إن الرب له قدر لا يتناهى . ثم من هؤلاء من يقول : لا يتناهى من جميع الجهات ، ومنهم من يقول : يتناهى من جهة العرش فقط ، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى . وقد ذكر الاشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف ، ومن ذكر ذلك : الكرامية ، وطائفة من أتباع الأئمة ، كالقاضي أبي يعلي وغيره ، وهؤلاء منهم من يقول بتناهى الحوادث في الماضي ، مع قوله بوجود ما لا يتناهى من المقدار في الحاضر .

وكذلك معمر [1] وأتباعه من أصحاب المعاني ، يقولون بوجود معان لا تتناهى في آن واحد ، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ؛ فصار بعض الناس

---

(١) هو معمر بن عباد السلمي ، رأس المعمرية . كان رأساً للملحدة وذنبا للقدرية .

يقول بجواز التناهي في الحوادث الماضية والأبعاد، ومنهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد دون الحوادث، فهذه ثلاثة أقوال.

الرابع: قول من يقول: لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود، لا في الماضي ولا في الحاضر، ويجوز فيما لم يوجد بعد، وهو المستقبلات، وهذا قول كثير من النظار.

الخامس: قول من يقول: يجوز ذلك في الماضي والمستقبل، ولا يجوز فيما يوجد في آن واحد، لا في الأبعاد ولا الأنفس ولا المعاني، وهو قول ابن رشد، وحكاه عن الفلاسفة. وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة، كما زعم أنها كانت كذلك قبل المقارنة.

لا يجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهى

السادس: قول من يقول: ما كان مجتمعاً مترتباً فإنه يجب تناهيه كالعلل والأجسام، فتلك لها ترتيب طبيعي، وهذه لها ترتيب وضعي، وكلها موجودة في آن واحد. وأما ما لم يكن له ترتيب ـ كالأنفس ـ أو كان له ترتيب ولكن يوجد متعاقبا ـ كالحركات ـ فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهى، وهذا قول ابن سينا، وهو المحكي عندهم عن أرسطو وأتباعه، لكن ابن رشد ذكر أن هذا القول لم يقله أحد من الفلاسفة إلا ابن سينا.

وأما وجود علل ومعلولات لا تتناهي: فهذا مما لا يجوزه أحد من العقلاء.

الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تتناهى والكلام عليه:

إذا عرف هذا تكلمنا على الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تتناهى، فإن الشمس تقطع الفلك في السنة مرة، والقمر اثنتي عشرة مرة، وهذا مشهود، والمشتري في كل اثنتي عشرة سنة مرة، وزُحَل في كل ثلاثين سنة مرة، فتكون دورات القمر بقدر دورات زحل ثلثمائة وستين مرة، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة، فتكون دورات هذا أضعاف دورات هذا، وكلاهما

لا يتناهى عند القائلين بذلك، والأقل مـن غير المتنـاهـي متنـاهٍ، والزائـد على المتناهي متناهٍ، وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطله.

وقد يقال: هذا مـن جنس تطبيـق الحوادث الماضيـة إلى اليـوم بـالحوادث الماضية إلى أمس، فإن كلاهما لا يتناهى مع التفاضل. وهو الوجه الخامس الذي سيأتي. لكن بينهما فروق مؤثرة:

منها: أنه هناك هذه الحوادث هي تلك بعينها، لكن زادت حوادث اليوم، فغاية تلك: أن يكون ما لا ابتداء له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئا بعد شيء، وأما هنا: فهذه الدورات ليست تلك.

ومنها: أنه هناك فرض انطباق اليوم على الأمس، مع اشتراكهما في عدم البداية، وهذا التطبيق ممتنع. وتحقيقه: أنا نُقَدِّرُ تماثلهما وتفاضلهما، فإنه إذا طُبِّقَ أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل؛ لأنهما استويا في عدم البداية وفي حد النهاية، وهما متفاضلان، وهذا تقدير ممتنع، بخلاف الدورتين، فإنهما هنا مشتركان في عدم البداية، وفي حد النهاية، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك في عدم النهاية عند هؤلاء، فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير، حتى يقال: هو تقدير ممتنع، بخلاف ذلك، ولكن التقابل يوافق ذلك التقابل في أن كليهما قد عدمت فيه الحوادث الماضية، ويوافقه في أن كليهما قد قدر فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين؛ فهما متفقان من هذين الوجهين، مفترقان من ذينك الوجهين.

وحينئذ فيقال: الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية، لا يجعلون لها آخراً تنتهي إليه، فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين، بل يلزمهم قطعاً أن تكون الحركة الفلكية التي زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلةً، فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال، وكذلك دورات الشمس والقمر، مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس اثنتي عشرة مرة، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة؛ فكل من هذين لا يتناهى في الماضي والمستقبل، وهذا أقل من هذا بقدر متناه، وهذا أزيد من هذا بقدر

متناه؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهيا.

وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل بجواز حوادث لا تتناهى؛ فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء، وأنه محدث مخلوق، كائن بعد أن لم يكن، وأنه ينشق وينفطر؛ فتبطل حركة الشمس والقمر، وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية.

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع أن تكون غير متناهية، ولا يلزم إذا وجب تناهي حركة جسم معين أن يجب تناهي جنس الحوادث، إلا إذا كان الدليل الذي دل على تناهي حركة المعين يدل على تناهي الجنس، وليس الأمر كذلك؛ فإن هذا الدليل لا يتناول إلا الفلك، وهو دليل على حدوثه، وامتناع أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا، وأمثالهما ممن يقول بأن الفلك قديم أزلي. فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء. وهو قول جمهور الفلاسفة، ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة قليلة؛ ولهذا كان الدليل على حودثه قويا، والاعتراض الذي اعترض به الأرموي ضعيفا، بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث، فإن أدلتها ضعيفة، واعتراضات غيره عليها قوية. وهذا مما يُبَين أن ما جاءت به الرسل هو الحق، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه، وما يدخل في العقل وليس منه، كالذين جعلوا من السمع: أن الرب لم يزل معطلا عن الكلام والفعل، لا يتكلم بمشيئته، ولا يفعل بمشيئته، بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته.

فجعل هؤلاء هذا قول الرسل، وليس هو قولهم، وجعل هؤلاء من المعقول: أنه يمتنع دوام كونه قادراً على الكلام والفعل بمشيئته.

وعارضهم آخرون: فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالفلك أزلي معه، وأنه

لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية، فهذه الدورات لا تتناهى، وهذه لا تتناهى، مع أن هذه بقدْر هذه مراتٍ متناهية، وكونُ الشيئين لا يتناهيان أزلا وأبداً، مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات، مع كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله في الزمن - هو الذي انفردوا به. وأما الفاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء، فهو الذي ذكر في هذا الوجه.

وقد يقال: يلزم مثل هذا في كلمات الله وإرادته التي كل منها غير متناه أزلا وأبداً، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر. وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر من مقدار الشمس بحركته، وإن زادت في الدورات فقد نقصت في المقدار، لكن هذا لا ينفع إلا إذا عرف تساوي مقدار جميع حركات الكواكب التي كل منها غير متناه، وإلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى، فإذا كان تساويها باطلا كان هذا السؤال باطلا.

الحجة الخامسة للرازي واعتراض الأرموي عليها

قال الرازي: الوجه الخامس: نقدّر أن الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول جملة، ومن الأمس كذلك، ثم نُطَبق الطرفَ المتناهي من إحدى الجملتين في الوهم على الطرف المتناهي من الأخرى، ونقابل كل فرد من أفراد إحداهما بنظيره من الأخرى، فإن لم تقصر إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وإن قصرت كانت متناهية، والأخرى زائدة بقدر متناه فهي متناهية أيضا.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ وإنما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهى، ومن العشرة إلى ما لا يتناهى، إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى.

قلت: المعترض لم يبين فساد الحجة، بل عارَضَهَا، وغيره قد يمنع كلتا المقدمتين أو إحداهما، فالمعترض يقول «وإن قصرت كانت متناهية» فنقول:

إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة من طرف المبدأ ، فأما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تناهيها ، كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهي لم يكن متناهياً ، وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة.

وأما غيره فيجيب بثلاثة أجوبة:

أحدها: قوله « فإن لم تقصر إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره» فنقول: هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى ، والتطبيق في المعدوم ممتنع ، كما في تطبيق مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا يتناهي ، ومن العشرة إلى ما لا يتناهي ، ومن المائة إلى ما لا يتناهي. فإنا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة ، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المائة ، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف الألف ، والجميع لا يتناهي ، وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحد الكوكبين بدورات الآخر ، لكن هناك الدورات وجدت وعدمت ، وهنا قدّرت الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة.

جواب محكم عن الحجة الخامسة للرازي

ومما يجاب به عن هذه الحجة - وهي أشهر حججهم - أن يقال: لا نسلم إمكان التطبيق ، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له ، وأحدهما انتهى أمس ، والآخر انتهى اليوم: كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى الأمس ممتنعاً لذاته ، فإن الحوادث إلى اليوم أكثر ، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى؟ فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع.

وأيضا فيقال: نحن نسلم أنها متناهية من الجانب الآخر؟ وهذا أول المسألة ، والتفاضل وقع من الجانب المتناهي ، لا من الجانب الذي ليس بمتناهٍ ، فلم يقع فيما لا يتناهي تفاضلٌ.

الحجة السادسة للرازي واعتراض الأرموي عليها وتعليق ابن تيمية عليها

قال الرازي: السادس: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له، والموقوف على المحال محال.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: انقضاء ما لا نهاية له محال، وأما انقضاء ما لا بداية له فقيه نزاع.

قلت: هنا نزاع لفظي ونزاع معنوي، أما اللفظي، فهو أنه إذا قدر تسلسل الحوادث في الماضي وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها، فهل يُعَبر عن هذا بأن يقال: لا نهاية لها، أو يقال: لا بداية لها، ولا يقال لا نهاية لها؟ فالمستدل عبر بأنه لا نهاية لها، والمعترض أنكر ذلك، وهذا نزاع لفظي. وذلك أنه يقال: هذا غير متناه، بمعنى أنه ليس له حد محدود، وقال يقال «غير متناه» بمعنى أنه لا آخر له، ويقال «هذا له نهاية» أي: له آخر، و «هذا لا نهاية له» أي: لا آخر له، والحوادث الماضية إذا قدّر أنها لم تزل، فإنه يقال «لا نهاية لها» بالمعنى الأول، وأما بالمعنى الثاني: فقد انقضت وانصرمت ولها آخر.

حجة اخرى للرازي واعتراض للأموري عليها

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبي المعالي ومَنْ قَبْله وبعده من المعتزلة والأشعرية، وذكروا أنه اعتمد عليها يحي النحوي وغيره من المتقدمين، وظنوا أن ما لا يتناهى يمتنع أن يكون منقضياً منصرما، فإن ما انقضى وانصرم فقد تناهى، فكيف يقال: إنه لا نهاية له؟ واشبته عليهم لفظ «النهاية» لما فيه من الإجمال والاشتباه، فإن الماضي له آخر انتهى إليه، فهو متناه بهذا الاعتبار، فلا نزاع، وبهذا المعنى يقال: إنه انصرم وانقضى، وفرغ ونفد، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له: أي لم تزل آحاده متعاقبة.

وأما النزاع المعنوي فهو أنه: هل يعقل انقضاء مايقدّر أنه لا بداية له

ولا ينتهي من جهة مبدئه أولا ؟ المستدل لم يذكر دليلا على امتناع انقضاء ذلك، لكن أخذ لفظ « ما لا يتناهي » وفيه إجمال، فقد يعني به ما لا يتناهى في المستقبل من جهة آخره، فإذا قيل: « إن هذا ينقضي » كان ذلك جمعاً بين النقيضين، وقد يعني به ما لا بداية له، وهو ينازع في إمكان ذلك، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية، وكأنه يقول: ماله نهاية فلا بد له من بداية، ومنازعوه يقولون: هذا مسلم في الأشخاص، فكل شخص ينتهي فلا بد له من مبدأ، إذ لو لم يكن له مبدأ لكان قديما، وما وجب قدمه امتنع عدمه كما سيأتي وينازعونه في النوع، ويقولون: يمكن أن يقال: الله لم يزل يفعل شيئا بعد شيء.

وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي على إفساد هذه الحجة التي ذكرها ههنا على تناهي الحوادث بكلام لم يذكر عنه جوابا.

قال الرازي: وإن كان الجسم في الأزل ساكنا كان ذلك ممتنعاً؛ لأن السكون وجودي، وكل وجودي أزلي فإنه يمتنع زواله، والمنازع نازعه في كون السكون وجودياً، ولم ينازعه في أن الوجود الأزلي يمتنع زواله، وقد قرر ذلك الرازي بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثره موجباً بذاته، سواء كان تأثيره بنفسه أو بشرط لازم له، ولا يحتاج إلى هذا، بل يقال: القديم إن كان واجباً بنفسه امتنع عدمه، وإن لم يكن كذلك فالمقتضي له - سواء سمي موجباً أو مختاراً - إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أولا، والثاني ممتنع، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث؛ إذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث أو بعده، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد المقتضي التام المستلزم له في الأزل، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضي التام، ثم كون القديم لا يكون مقتضيه له اختيار: فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه، والمقصود هنا: أن منازعه نازعه في كون السكون وجوديا.

وقد احتج عليه الرازي بأن تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس، يقتضي كون أحدهما وجوديا، لأن رفع العدم ثبوت، فيكون الآخر وجوديا،

لأن الحركة هي: الحصول في حَيّزٍ مسبوقا بالحصول في الآخر، والسكون هو: الحصول في حَيّزٍ مسبوقا بالحصول فيه، فاختلافهما إنما هو بالمسبوقية بالغير، وإنها وَصْفٌ عَرَضي لا يمنع اتحاد الماهية، فيلزم كونهما وجوديين.

قال الأرموي: ولقائل أن يقول: الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين، أو تقابل العدم والملكة. والبداية حاكمة باختلاف الضدين في تمام الماهية، وكذا العدم والملكة، وأيضا المسبوقية وصف عرضي لما به الاشتراك، والوصف العرضي لما به الاشتراك لا يكون ذاتياً للماهية المركبة منهما.

قلت: مضمون ذلك أن الرازي احتج بأن السكون من جنس الحركة، وإنما يختلفان في كون أحدهما مسبوقا بالغير، وهذا الاختلاف في وصف عرضي لا يمنع التماثل في الحقيقة، فمنعه الأرموي بمقدمتين، بل أبطل الأولى بأن المتقابلين تَقَابُلَ الضدين ـ كالسواد والبياض، والحلاوة والمرارة، ونحو ذلك ـ هما مختلفان في الحقيقة، وكذا المتقابلان تَقَابُلَ والملكة ـ كالعمى والبصر، والحياة والموت، والعلم والجهل، ونحو ذلك ـ والحَرَكَةُ مع السكون: إما من هذا، وإما من هذا، فكيف تجعل حقيقة أحدهما مماثلة لحقيقة الآخر، وأنهما لا يختلفان إلا بوصف عرضي؟.

وإيضاح هذا: أن الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينهما وبين السكون، فإن كون الشيء في هذا الحيز وفي هذا الحيز معقول، مع قطع النظر عن كونه متحركا، فإنه إذا قُدِّر أنه سكن في الحيز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول، وأما نفس حركته: فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك، ومنع الثانية، وجعل سَنَدَ منعه: أن قول القائل «المسبوقية وصف عرضي» إن عَنى أنها ليست ذاتية: فلا دليل على ذلك، وإن عني أنها عرضية لما اشتركا فيه: فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتياً للحقيقة المركبة من المشترك والمميز، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها، ثم إنها ذاتية للانسانية المركبة من الحيوانية والناطقية.

والرازي قد يمكنه أن يجيب عن هذا بأن كون هذا مسبوقا بهذا إنما هو أمر إضافي، أي هو متأخر عنه، ومثل هذا لا يكون من الصفات الذاتية، كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الأولى، فإنهما إذا كانتا متماثلتين لم يجز أن يجعل كون إحداهما مسبوقة بالغير دون الأخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما.

ولقائل أن يقول: الحجة والاعتراض مبني على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتي وعرضي، كما يقوله مَنْ يقوله من أهل المنطق، فإن تقسيم الصفات اللازمة للحقيقة إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة، وما هو عرضي خارج عنها: قولٌ لا يقوم عليه دليل، بل الدليل يقوم على نقيضه؛ ولهذا لما لم يكن في نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرقون بينهما حداً يفصل بينهما بمثل ما ذكروه من الضوابط. فهو منتقض، كما هو مبسوط في موضعه، وإذا كانت الصفتان متلازمتين في الوجود والعدم والثبوت والانتفاء، لا توجد هذه إلا مع هذه، وإذا انتفت هذه انتفت هذه: كان التفريق بجعل إحداهما مقومة والأخرى عرضية تحكما.

ثم إذا قيل: الذات هي المركبة من الصفات الذاتية، والصفات الذاتية ما لا تتصور الذات إلا بها، لم تعرف الذات إلا بالصفات الذاتية، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات.

وأيضاً،فإن هذا مبني على ان وجود الشيء في الخارج زائد على حقيقته الموجودة في الخارج، وهو أيضاً قول باطل ضعيف.

وأيضاً، فالذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان: إن قيل «إنه مركب من عرضين»؟ لزم كون الجوهر مركباً من عرضين، وأن يكونا سابقين له، وهذا ممتنع في البديهة، وإن قيل: «إنه مركب من جوهرين كل منهما يُحْمل عليه، كما يقال: هو حيوان ناطق» لزم ان يكون فيه جوهران، أحدهما: حيوان، والآخر: ناطق، وهذا مكابرة للحس والعقل، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق.

وإذا كان كذلك فيكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازما له كان من الصفات اللازمة، وإذا افترق الشيئان في الصفات اللازمة لم يجب ان تكون حقيقة احدهما مثل حقيقة الآخر. فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، فإذا وجب لأحدهما ما لا يجب للآخر لم يكن مثله.

وللأرموي ان يقول: قد تبين بطلان المقدمتين، سواء كان بطريقة المنطقيين، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكروه، كما أنكر سائر طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً مما ذكروه في الحدود وغيرها، كما هو معروف في كتب أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا.

قال الرازي: وإنما قلنا إن السكون لا يمتنع زواله، لأن الخصم يسلم جواز حركة كل جسم، ولأن المتحيز يجوز خروجه من حيزه، لأنه إن كان بسيطا كانت طبائع جوانبه متساوية؛ فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر، وإن كان مركباً كان هذا لازما لبسائطه، وخروجه عن حيزه هو الحركة.

ولقائل أن يقول: هذا يقتضي إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة، فإذا قدر ان السكون وجودي وله موجب مستلزم له، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام، فلا يلزم إذا قُدِّر أنه موجود أزلي أنه يمكن زواله، بل هذا جمع بين المتناقضين، فما قدر موجوداً أزلياً لا يمكن زواله بحال، ولا يمكن ان يجمع بين تقديرين متناقضين، وقبول كل جسم الحركة لا يحتاج إلى هذا. فإذا قيل: «إن السكون عدم الحركة» أمكن مع كون الكون أزلياً من إثبات الحركة ما لا يمكن مع تقدير كونه وجودياً، وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها، وليس هناك معنى وجودي أزلي يحتاج إلى زواله.

وقد أورد بعضهم على استدلاله على ان السكون امر وجودي اعتراضاً بالغاً،

فقال: هذا فيه نظر من جهة ان مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب؛ لأن المطلوب كونها وجوديين، ومقدمة الدليل ان احدهما وجودي، ولا يمكن تقريره إلا بما سبق، وهو يقتضي ان يكون احدهما عدمياً، فادّعاء كونها وجوديين بعد ذلك مناقض له.

قلت: هذا كلام جيد، فإن الأمرين اللذين تبَدَّل احدهما بالآخر ورَفَعه: إن لزم أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا لزم ان تكون الحركة والسكون احدهما وجوديا والآخر عدميا، وهو نقيض المطلوب، وإن جاز ان يكون جميعاً وجوديين او عدميين بطل الدليل ـ وهو قوله: لأن تبدّل احدهما بالآخر يقتضي ان يكون احدهما وجودياً، لأن المرفوع إن كان وجوديا وإلا فالرافع وجودي، لأن رفع العدم ثبوت ـ فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم، والوجود بالوجود.

وإن قيل: بل يجب ان يكونا وجوديين، او يكون احدهما وجوديا، ولا يجوز ان يكونا عدميين، لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود، أو بالعكس.

قيل: بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان، فكما ان عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط، فعدمُ الأمور الواجب واحدٌ منها ينافي عدمها كلها، فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول، فكان عدم بعضها ينافي عدمها كلها. وهذا كما يقال في التقسيم، وهو الشرطي المنفصل: قد يكون مانعاً من الجمع والخلوّ، كقول القائل: العدد إما شفع وإما وتر، وقد يكون مانعاً من الجمع فقط، كقول القائل: الجسم إما أسود وإما أبيض، وقد يكون مانعا من الخلو فقط، فما كان مانعاً من الخلو فقط، أو من الجمع: امتنع اجتماعُ العدمين فيه، فكما ان الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدمُ الشفعية ينافي عدم الوترية، لا ثبوتها، فلا يحصل العدمان معاً، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر، فيكون العدم رافعاً للعدم.

وأيضاً فمطلوب المستدل: أن تكون الحركة والسكون وجوديين، فإذا قال «تبدل الحركة بالسكون يقتضي كون احدهما وجودياً؛ لأن رفع العدم ثبوت» كان إثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون احدهما عدميا، لأن قال «لأن رفع العدم ثبوت» فإن لم يكن أحدهما عدميا لم يصح هذا، وإذا كان المرفوع عدميا امتنع ان يكونا وجوديين، والمطلوب كونهما وجوديين، فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل، كما ذكره المعترض.

لكنه قال: فالأولى ان يقال في تقريره: إن الحركة وجودية إجماعا، ولأنه مُبْصَر، فوجب ان يكون السكون أيضاً وجوديا بالتقرير الذي سبق.

توجيه لاعتراض الأرموي على الرازي وتصحيح لمقدماته

ثم ذكر اعتراض الأرموي فقال: وأورد بينهما إما تقابل التضاد او العدم والملكية، والبديهة حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين.

قال: وأجيب بأن التضاد بين الشيئين إذا كان عارضا لهما كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك، وما نحن فيه كذلك، فإن التَّضَاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير، وهي عدمية، فلم يجز ان تكون جزءاً، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس، فإما أن يكون عدميين وهو باطل وفاقاً، فتعين ان يكون وجوديين.

ولقائل ان يقول: التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض، والعمى والبصر، والحلاوة والحموضة، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية، او التي بعضُها ثبوتي وبعضها عدمي، ليس هو من جنس تضاد القائمين بأنفسها، كالأسود والأبيض، فإن التضاد إنما يكون في المعتَقِبيْن اللذين يعتقبان على محل واحد، كما قال متكلمة أهل الإثبات: الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتهما من جهة واحدة، فما لم يكن المعنَيَان قائمين بمحل واحد فلا تضاد، والحركة والسكون يعتقبان على المحل الواحد إما تعاقُب اللونين والطعمين وإما

تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك، فكيف يكون احدها مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية؟

وفي الجملة: فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عرَضان، وإن كان أحدهما وجوديا فأحدهما عرض والآخر عدم العرض، وعلى التقديرين: فليسا قائمين بأنفسهما، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام، كالأسود والأبيض، والطويل والقصير، والعالم والجاهل، بل يجب تشبيههما بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك.

فقول الأرموي «إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين، أو تقابل العدم والملكة، وعلى التقديرين: يجب اختلاف ماهيتهما لا تماثلهما» كلامٌ صحيح، وقولُ المعارض له «إن الاختلاف إذا كان لعارض كما بين الأسود والأبيض: لم يجب اختلاف الماهيتين، فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض: كلامٌ باطل؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسها، لا من باب الصفات والأعراض.

وأيضاً؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان تقابل الضدين، ولا تقابل العدم والملكة، فليسا من هذا الباب، اللهم إلا إذا أراد مريد بذلك: إن الحيز الذي فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض، وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كتضاد الأسودين والأبيضين.

وأيضاً؛ فيقال: اختلاف الأسود والأبيض إن أراد به اختلاف عينهما، مع قطع النظر عن السواد والبياض، أو بشرط السواد والبياض، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين، فإن الجسم الذي هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذي هو الأبيض، فإن أريد بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف، فحينئذ يكون اختلافهما كاختلاف السواد والبياض، فإن الشيء المشروط بالسواد مخالف للشيء المشروط بالبياض. ولا يجوز أن يقال: إن الذاتين متماثلتان إلا مع التجريد عن الاختلاف، وإلا فإذا اخذت الذاتين

مشروطتين بالاختلاف لم يكونا متماثلتين التماثل الذي لا يشترط فيه الاختلاف، كيف والمتماثلان يجوز على احدهما ما يجوز على الآخر؟ والشيء في حال سواده لا يجوز ان يكون ابيض، وهو في حال بياضه لا يكون أسود؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطا بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض.

وقول القائل « إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير » ليس بمسلم له، فإنه يعقل التضاد بينهما مع عدم حضور المسبوقية بالبال، كما يعقل التضاد بين العلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض.

وقول القائل: « ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة بأولى من العكس » دعوى مجردة، فلا نسلم انتفاء هذه الأولوية، بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل: ليس جعل العمى عدم البصر بأولى من العكس، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس، وليس جعل احد المتقابلين عدما والآخر وجوداً بأولى من العكس.

ومعلوم ان كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة، فإنا نعلم بالحس ان الحركة امر وجودي، كما نعلم ان الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر أمر وجودي، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما ينافيها او عدمها عن محلها فهذا فيه نظر، ولهذا تنازع العقلاء في هذا دون الأول، وكثير من النزاع في ذلك يكون لفظياً، فانه قد يكون عدم الشيء مستلزما لأمر وجودي، مثل الحياة مثلا، فإن عدم حياة البدن مثلا مستلزم لاعراض وجودية، والناس تنازعوا في الموت: هل هو عدمي أو وجودي؟ ومن قال « إنه وجودي » احتج بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ والحَياةَ﴾[1] فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة، ومنازعه يقول: العدم الطاريء يخلق كما يخلق الوجود، أو يقول: الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة، وحينئذ فالنزاع لفظي، وكذلك تنازعوا في الظلمة: هل

---

(١) سورة الملك، الآية: ٢.

هي وجودية او عدمية؟ وهي عدم النور عما من شأنه قبوله، ومن قال « إنها وجودية » يحتج بقوله تعالى ﴿وجعَلَ الظُّلُمَاتِ والنُّورَ﴾ [1] والآخر يقول: كل ما يتجدد ويحدث من الأمور الوجودية والعدمية، فالله سبحانه جاعلُه، أو يقول: عدم النور مستلزم لأمور وجودية، هي الظلمة المجعولة، وكون السكون وجودياً أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجوديات، والسكون قد يراد به قوة في الجسم تمنع حركته، كالطبيعة التي في الحجر التي توجب استقراره في الأرض، وهذا أمر وجودي، لكن من قال « إن السكون عدمي » لم يجعل تلك الطبيعة هي السكون، بل قد يسمون ذلك اعتماداً، ويفرقون بين السكون والاعتماد، لكن قد يقال له: فالجسم إذا كان ساكناً، فإما أن يكون السكون وجوديا او مستلزما لأمر وجودي، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودي: إما موجب بنفسه، ويساق الدليل إلى آخره، لكن من قال: « إن الجسم الأول كان ساكناً في الأزل ثم تحرك » يقول في هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام، فإنهم إذا قالوا: « حدثت هي وحركتها من غير سبب يقتضي حدوثها » قال لهم هذا المنازع، بل كان ما قدّر من الأجسام ساكناً، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي تحركها. وهذا يقوله من يقول: إن الأول جسم، وإنه يتجدد له الفعل بعد ان لم يكن فاعلاً، ويقول: الكلام في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المفعول المنفصل عنه.

تنازع أهل الكلام والنظر في ثبوت جسم قديم وحجج الفريقين

وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم:

فطائفة قالت: بامتناع جسم قديم، وحدوث كل جسم، وتنازعوا في المحدث للجسم: هل أحدث بعد ان لم يكن محدثا بدون سبب حادث أصلا، ام لا بد من من سبب حادث؟ وهل يقوم به أمور حادثة كإرادة حادثة، وتصور حادث،

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١.

بل وفعل حادث؟ على قولين لهم.

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم، ثم هؤلاء منهم من قال: لم يزل فاعلا متحركا، ومنهم من قال: بل تجدد له الفعل والحركة؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء بأن الجسم لو كان أزلياً لم يخل من الحركة والسكون، والحركة لا تكون أزلية؛ لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها، والسكون لا يكون أزلياً لأنه وجودي، فلو كان أزلياً لامتنع زواله؛ لأن الوجودي الأزلي يمتنع زواله، لأن المقتضي له إما موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه، ثم نقول: والسكون يجوز زواله فلا يكون أزليا.

أجابوهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على ذلك، وأجابوهم عن السكون الأزلي بأن قالوا: ما ذكرتموه يناقض ما ذكرتموه في حدوث الأجسام. وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها فلا يخلو: إما أن تقولوا بجواز تسلسل الحوادث، وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك.

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك.

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة، كما قال ذلك مَن قاله من القائلين بحدوث الأجسام، كالإرموي والأبهري وغيرهما. قالوا لهم: فإذا جوزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل في الآثار، وأمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركاً، فبطل دليلكم على حدوث الجسم.

وإن قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث في الآثار، وقلتم بحدوث الأجسام من غير سبب حادث - لزم ان لا يكون حدوث الحادثات متوقفا على سبب حادث، بل كان الفاعل المختار يُحْدث ما يحدث من غير سبب حادث أصلا، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومَنْ وافقهم.

وحينئذ فيقول لهم منازعوهم من الهشامية والكرامية وغيرهم: فيجوز حينئذ ان يكون الجسم القديم الأزلي تحرك بعد ان كان ساكنا من غير سبب أوجب

ذلك، بل بمحض المشيئة والقدرة، لأن القادر المختار يمكنه ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح، يرجح السكون تارة والحركة اخرى.

فإن قالوا هم: نحن نقول «يفعل بعد ان لم يكن فاعلا، فإذا قلتم السكون امر وجودي جعلتموه فاعلا في الأزل لأمر وجودي، والفعل في الأزل محال».

قالوا لهم: نحن ليس لنا غرض في أن نجعل السكون أمراً وجوديا، ولا ان نجعله فاعلا في الأزل لأمر وجودي، بل اتفقنا نحن وأنتم على انه يفعل ما لم يكن فاعلا له من غير سبب حادث، لكن نزاعنا في الفعل: هل يقوم به؟ وفي الفاعل: هل هو جسم؟ فإذا طالبتمونا بسبب فعله للحركة بعد السكون، قلنا لكم: هذا بمنزلة فعله لكل محدَث بعد ان لم يكن فاعلا، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه ومقتضيه. وتلك مسألة اخرى قد تكلم عليها في غير هذا الموضع، وإلا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لا فرق بيننا وبينكم، بل قولنا اقرب إلى المعقول من قولكم، فإن إحداثَ الأمور المنفصلة بدون حدوث فعل يقوم بالفاعل أمرٌ غير معقول، بخلاف العكس.

فإذا قالوا لهم: السكون أمر وجودي، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم، فيمتنع زواله.

قالوا لهم: حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث، وإما أن لا يقف، فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم بحدوث الأجسام، وإن لم يقف فقد يقال: فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا وحدوث حادث يزيل أمرا عدميا، فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام، وإن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا، وحدوث حادث لا يزيل أمرا وجوديا. وذلك أنه إن جوز على الفاعل أن يحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذي لم يزل بلا سبب اقتضي التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته، وحينئذ فيجوز أن يتغير السكون الذي لم يزل بدون سبب يقتضي التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته. وإذا كان الفاعل القادر المختار قادرا على أن يحدث ما يحدث ويجعل

المعدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكـن[1] بلا مرجح كان قادرا على أن يجعل الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، بل إحداث الأجسام التي تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فإحداث حركاتها أمكن وأمكن.

ويقال لهم: لو خلق الباري تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث: أكان ذلك ممكنا أو ممتنعا؟

فان قلتم «يمتنع ذلك» بطل مذهبكم ودليلكم. وإن قلتم «يمكن ذلك» قيل لكم: فالقول في زوال ذلك السكون كالقول في زوال غيره. فإنه يقال: السكون أمر وجودي، وذلك السكون الوجودي لا بد له من سبب. وحينئذ فتجيء مسألة زوال الضد: هل هو بإحداث ضد آخر، أو بإحداث عدمه، أو بخلق فناء، أو نفس الأعراض لا تبقى؟ فيقال في هذا ما يقال في ذاك.

تضعيف الأرموي لحجة الحركة والسكون

ومن قال «السكون الوجودي لا يبقى زمانين بل ينقضي شيئاً فشيئاً» قيل له: فكذلك إذا قدّر السكون قديما فإنه لا يبقى زمانين، بل يحدث شيئا فشيئا، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديما بنفسه، كما قلتم في كل جزء من أجزاء الحركة: ليس هو قديما بنفسه.

فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودي يقولون: إنه يتجدد شيئا فشيئاً كما يقولون مثل ذلك في الحركة.

قيل لهم: فيكون دليلكم على امتناع كون الأزلي ساكنا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا، وهو تناهي الحوادث، وقد تقدم الكلام فيه.

فإذا قالوا «السكون أمر وجودي فإذا كان قديما امتنع زواله؛ لأن ما وجب

---

(١) في الأصل الخطي «ترجيح أحد مقدوريه» وهما في المعنى سواء.

قدمه امتنع عدمه، لأن القديم إما أن يكون واجبا بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه».

قيل لهم: هذا مثل أن يقال: عدم الفعل هو تركه، وترك الفعل أمر وجودي، فإذا كان قديما امتنع عدمه؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه.

فإذا قالوا «عدم الفعل ليس هو تركا وجوديا» أمكن أن يقال: عدمُ الحركة ليس هو سكونا وجوديا.

وقد ضعف الآمدي وغيره هذه الحجة حجة الحركة والسكون، وهي فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة، وهي في الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض، لكن من ينازعهم من الهشامية والكرامية وغيرهم: ممن يقول بإثبات جسم قديم، وأنه قام به من الفعل ما لم يكن قائما ـ سواء سَمَّوا ذلك حركة، كما يقر بعضهم بذلك، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك ـ فإن المقصود المعاني العقلية لا الإطلاقات اللفظية.

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة «إن فناء الأجسام بإحداث فناء لا في محل، كما أن إحداثها بحدوث إرادة لا في محل» والتزموا حدوث عرض لا محل له، وحدوث الحوادث بلا سبب حادث، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة، وقالوا: لا يزال الضد إلا بحدوث ضده.

قال لهم هؤلاء: فكذلك إذا قدّرنا جسما قديما تحركا بعد أن كان ساكنا كان زوالُ ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة وحدوث ذلك عما به يحدث المنفصل، ومن قال «العرض يعدم بإحداث إعدام» كما هو أحد القولين لمتكلمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرامية وغيرهم قالوا: ذلك السكون يعدم بإحداث.

وإن قالوا «إن السكون ينقضي شيئاً فشيئاً كما تنقضي الحركة شيئاً فشيئاً»

كما قالوا مثل ذلك في سائر الأعراض ـ كما هو أحد قولي أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم ـ قالوا لهم: فالسكون إذن كالحركة، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون.

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم المستدلين بدليل الحركة والسكون لزوما لا مَحِيدَ عنه، وإنما التبس مثلُ هذا لأن الواحد من هؤلاء يبنى على المقدمة الصحيحة في موضع، ويلتزم ما يناقضها في موضع آخر، فيظهر من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها، لكن قد يكون ما أثبتوه في أحد الموضعين صحيحاً منفَقاً عليه، فلا ينازعهم الناس فيه ولا في مقدماته، وقد تكون المقدمات فيها ضعف، لكن تكون النتيجة صحيحة يتساهل الناس في تسليم مقدماتها. وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مَوْرِدَ نزاع. والمسلمون متنفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم، بل المعتزلة ومَنْ سلك سبيلهم غالبُ ما يسمونه بالقديم، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم، وإن سماه بالأزلي، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلهيين غالبُ ما يسمونه به «واجب الوجود» والمتقدمون منهم غالبُ ما يسمونه به «العلة الأولى» و «المبدأ الأول».

فإذا قرر المقرر أن ما وجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره، حتى يقال: إنه يمتنع عدمه، والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون: إنه يمتنع عدمها، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها، فإن نفس ما يستدل به عليها إذا ناقض قوله أمكن معارِضَه أن يبطل حجته بالاعتراض المركب، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين.

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجح أحد المقدورين على

الآخر بلا مرجح أصلا ، بمجرد كونه قادراً ، أو بمجرد إرادته القديمة ، وقُدّر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون ، كان تحركه بعد سكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره ، فإنه أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك في هذا الموضع ، ولا يمنع من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه ، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك ، لكن هؤلاء إذا لم يثبتوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم ، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفا على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب ، وجعلوا المطلوب حجة في إثبات نفسه ، لكن غيروا العبارات ، ودارَوا الدورات ، وهم من موضعهم لم يتغيروا . فلهذا كان مَنْ وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفده علما ، ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلا مقلداً لأقوام جهال ضلال يُظْهِرون أنهم من أعلم الناس بأصول الدين والكلام والعقليات .

رجوع إلى حجج الرازي واعتراض الأرموي عليها

ثم إن الرازي ذكر من جهة المتنازعين بأن هذه الوجوه الستة في امتناع كون الجسم أزليا متحركا ـ التي تقدّمت ، وتقدم اعتراض الإرموي عليها معارضةً ـ : بأن امتناع الحركة في الأزل إن كان لذاتها وجب أن لا توجد أصلا ، وإن كان لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك ، وإن كان واجباً لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود لذاته ، ولزم امتناع زوال المانع .

فإن قلت : المانع هو مسمى الأزل ؛ لأنه ينافي المسبوقية بالغير التي تقتضيها الحركة ، وإنه زائل فيما لا يزال .

قلت : الترديد المذكور عائد في مسمى الأزل إلى أنه : هل هو واجب لذاته أو لغيره ؟ .

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال : قوله « صحة الحركة أزلية » قلنا :

إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية، ولقائل أن يقول: ما تَعْنِي بقولك « صحة الحركة أزلية » أتعني به: أنه يصح وجود الحركة في الأزل؟ أم تعني به أنه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة؟ أما الأول: فهو تسليم للمطلوب، وأما الثاني: فهو حكم علمي لا كلام فيه، كالأحكام العقلية الذهنية فينا، فإنه يصح في الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات، ثم يقال: الحركة في الأزل إما ممتنعه الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب وإما ممكنة، فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم، وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا، فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الأزل على الحركة لذاتها امتناعُ الوجود الذي ليس بأزلي، فإذاً ما هو الممتنع غير زائل، وهو الوجود الأزلي، وما هو الجائز لم يكن ممتنعا؛ ولقائل أن يقول: هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي بما لا ينضبط لا في الوجود ولا في العقل، فإن الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق، وما من وقت يُقَدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله، لا إلى غاية، فليس للامكان ابتداء محدود.

يبين ذلك: أنه قد يقال: صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز الحركة إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة، فلا تكون ممتنعة؛ فتكون جائزة في الأزل. وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقتٍ يُقَدره الذهن إلا والجواز ثابت قبله؛ فكل ما يقدّر منه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية؛ فعلم أنه ليس للجواز بداية، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له. ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع.

وإذا قال القائل: إن مسمي الحركة ممتنع في الأزل، قيل: معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أوّل، وزوال الأزل ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور، فإن المتجدد هو من الحوادث، فتكون الحركة ممتنعة، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور.

فإن قيل: المتجدد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك.

قيل: عدم الأزل ليس شيئاً كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد؛ إذ معنى الأزل في الماضي كمعنى الأبد في المستقبل، فما ليس بأزلي فهو متجدد حادث، فإذا قيل «يشترط في جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث» كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته، ومن المعلوم أنه ثبوته كاف في إمكانه.

يوضح هذا: أن القائل إذا قال: كل ما يسمي متجدد حادثا إما أن يكون ممكنا في الأزل وإما أن لا يكون، فإن كان ممكنا بطل القول بامتناعه في الأزل، وإن كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلابُ الشيء من كونه ممكنا إلى كونه ممتنعا [1] من غير تجدد شيء أصلا، وإذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعا لاستلزامه ترجيحَ أحدِ طرفي الممكن بلا مرجح؛ فالقول بتجدد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادثٍ أولى بالامتناع، إذا كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي هي بالنسبة إلى كل مايقدّر في كل وقت وقت، وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل مايقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين لجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر، وإذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص، ولا مخصص لزم: إما الامتناع في جميع الأوقات [وإما الترجيح بلام مرجح [2]] وهو باطل بالحس والإجماع، فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب.

وعلى هذا التقدير: فيمكن أن ينظم ما ذكروه من المعارضة بعبارة لا يرد عليها ماذكر بأن يقال: إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة ثبت المطلوب، وإن قيل إنها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناعُ إما لذاتها وإما لموجبٍ واجب بذاته، وعلى القديرين فيلزم دوام الامتناع، وإن كان لا لذاتها ولا لموجب بذاته فلا بد

---

(١) لعله «من كونه ممتنعا إلى كونه ممكنا».

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

أن يكون الامتناعُ لأمر واجب بغيره، وحينئذ فالكلامُ في ذلك المانع كالكلام في غيره، ويلزم التسلسل، ثم يقال: تسلسل الموانع إن كان ممكنا ثبت جواز التسلسل، وأمكن القول بتسلسل الحوادث، وإن كان تسلسل الموانع ممتنعا بطل كونُ الامتناع متسلسلا، وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغيره؛ فلا يكون الامتناع ثابتا في الأزل؛ فيثبت نقيضه، وهو الإمكان.

وإيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يقال: مسمى الحركة إما أن يكون ممتنعا في الأزل، وإما أن لا يكون؛ فإن لم يكن ممتنعا في الأزل ثبت إمكانه، فيكون مسمى الحركة ممكنا في الأزل، وإن كان ممتنعا في الأزل فامتناعه إما لنفسه، وإما لموجب واجب بنفسه، أو لازم للواجب، وحينئذ فلا يزول الامتناع، وإن كان لمعنىً متسلسلٍ لزم جوازُ التسلسل، وهو يستلزم بطلان الأصل الذي بُني عليه امتناع تسلسل الحوادث.

برهان للرازي على عدم أزلية الجسم

وسر هذا الدليل: أن الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً، ولكن ما من وقت يقدّر إلا وقبله شيء آخر، وهلم جرا. وهذا هو التسلسل، فيلزم لمن يحقق الأزل التسلسل.

لكن قد يقال: تسلسل العَدَميات ليس كتسلسل الوجوديات، بل تسلسل العدميات ممكن، بخلاف تسلسل الوجوديات، ويكون حدوث الحوادث موقوفا على تسلسل العدميات، فيقال: إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً فلا حقيقة له، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفا على ما لا حقيقة له. وهذا باطل، وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز، وأنه أزلي، مع أن كل واحد من تلك المسلسلات ليس بأزلي، وهذا ينقض ما ذكروه في امتناع تسلسل الحوادث؛ فهم بين أمرين: إما أن يقولوا بالترجيح بلا مرجح، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل، وهذا بعينه هو الذي يلزمهم في قولهم: إنه لا بد للحوادث من ابتدا، فكما أنهم في هذا يلزمهم إما الترجيح بلا

مرجح وإما التسلسل، فكذلك في قولهم «إنه لا بد لإمكانها من ابتداء» يلزمهم إما هذا وإما هذا، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع، وهو متفقون على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون مرجحا، بل يقولون: يحصل المرجح التام من غير حصول الرجحان بدون المرجح التام، بناء على أن القادر يرجح أحد مقدورية بلا مرجح، والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل، فثبت بطلان قولهم على التقديرين.

قال الرازي: البرهان الثاني «كل جسم متناهي القدر، وكل متناهي القدر محدث» وقرر الثانية بأن متناهي القدر يجوز كونه أزيد وأنقص؛ فاختصاصه به دونها لمرجح مختار، وإلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح. وفعل المختار محدث.

قال الإرموي: ولقائل ان يمنع لزوم الترجيح لا المرجح.

قلت: مضمونه أنه يقول: لا نسلم انه إذا لم يكن المرجح للقدر مختارا لزم الترجيح بلا مرجح، بل قد يكون أمراً مستلزما للقدر، فإن المرجح اعم من أن يكون مختارا او غير مختار. فإذا قدر المرجح امرا مستلزما لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر. وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدي على هذا.

برهان آخر للرازي على عدم أزلية الجسم واعتراض الأرموي وتعليق ابن تيمية عليها

البرهان الثالث: لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل مختصا بحيز معين، لأن كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك، والأزلي يمتنع زواله لما تقدم، فامتنعت الحركة عليه، وقد ثبت جوازها.

قال الأرموي: ولقائل ان يقول: معنى الأزلي الدائم لا إلى أول، فيكون معنى قولنا «لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل مختصاً بحيز معين» أنه لو كان

الجسم دائما لا إلى أول لكان حصوله في حيز واحد معين دائما. وهو معنى السكون. وهذا ممنوع، بل دائماً يكون حصوله في موع معين إما عينا وإما على البدل: أي يكون في كل وقت في حيز معين غير الذي كان حاصلا فيه قبله. انتهى.

قلت: مضمون هذا الاعتراض: أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزا معينا يمتنع انتقاله عنه. غاية ما يقال: إنه لا بد له من حيز، أما كونه واحداً بعينه في جميع الأوقات فلا. وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه امكن كونه تارة في هذا وتارة في هذا.

يوضح هذا: ان هذا الحكم لازم للجسم، سواء قدر أزليا او محدثاً، فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضاً، مع إمكان انتقاله عنه.

فإن قال: لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه؛ إذ المطلق لا وجود له في الخارج. فإذا كان أزلياً امتنع زواله، بخلاف المحدث.

قيل: ليس الحيز أمراً وجودياً، بل هو تقدير المكان. ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزلياً.

وأيضا فيقال: مضمون هذا الكلام: لو كان أزلياً للزم ان يكون ساكنا لا يتحرك عن حيزه؛ لأن الموجود الأزلي لا يزول.

فيقال: إن لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل. وإن كان وجوديا فأنت لم تقم دليلا على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي. وإنما اقمت الحجة على ان جنس الجسم يقبل الحركة. ومعلوم انه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك، ثم قدر ان في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قِدَمِ ما يوجبه ما يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها. فإن ما وجب قدم موجبه وجب قدمه. وامتنع حدوثه ضرورة.

فإن قيل: نحن نشاهد حركة الفلك، فامتنع ان يقال: لم يزل ساكنا.

قيل: أولاً ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه، بل في حدوث كل جسم فإذا قدر جسم أزلي ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه، لا سيما عند من يقول القديم الأزلي الخالق لم يزل ساكنا، كما يقوله كثير من النظار من الهاشمية والكرامية وغيرهم.

وقيل ثانيا: الفلك - وإن كان متحركا - فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز. وحينئذ فقوله «وقد ثبت جواز الحركة» إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعا وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره.

وقد سبق الآمدي إلى هذا الاعتراض؛ فإنه قال في الاعتراض على المقدمة الأولى: الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه، بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له، والأزل على هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كونُ ذلك الشيء فيه. فقول القائل «الجسم في الأزل موصوف بكذا» أي في حالة كونه متصفاً بالأزلية. وما من وقت نفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية. وأي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم يلزم ان يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزلياً؛ لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين. وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين ان يكون كونه في الوقت المعين أزليا، فكذلك الحصول في الحيز المعين، قال: وفيه دقة مع ظهوره.

توضيح لبيان حجة الرازي

قلت: ويوضح فساد هذه الحجة ان قوله «كل جسم يجب اختصاصه بحيز معين؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك»

يجاب عنه بأن يقال: أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقاً، او يجب اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه؟ أما الأول فباطل؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين؛ فإنه ما من جسم إلا وهو يقبل الإشارة الحسية، مع العلم بأنا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها. فإن قال «يجب ان يكون حين الإشارة إليه له حيز معين» فهذا حق، لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت؛ فالاختصاص بمعين يجب ان يكون في كل وقت. أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في غيره فلا. والأزلي: هو الذي لم يزل؛ فليس بعض الأوقات اخص به من بعض حتى يقال: يكون في ذلك الوقت المعين في حيز معين، بل يجوز ان يكون في وقت في هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر. وتمام ذلك ما تقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئاً معينا حتى يطلب له حيز معين، بل هو عبارة عن عدم الأول.

برهان للرازي على إثبات حدوث الجسم

ثم ذكر الرازي البرهان الرابع والخامس. وليسا متعلقين بهذا المكان. ومضمون الرابع: أن كل ما سوى الواحد ممكن بذاته، وكل ممكن بذاته فهو مفتقر إلى المؤثر. والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لا في الباقي، سواء كان تأثيره فيه في حال حدوثه او حال عدمه؛ لأن التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل.

والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة، وهو نفي التركيب، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، وهو في غاية الضعف، كما بسط في غير موضع..

بناء برهان الرازي على توحيد الفلاسفة وعلى علة الافتقار

والثانية مبنية على ان علة الافتقار [1] اخرى وناطقية اخرى، فتلك نظير

---

(١) هنا سقط في الاصلين.

إنسانيته وناطقيته ليست هي بعينها، كما ان هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه، إلا ان يراد بلفظ العين النوع كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره: هذا عمل فلان بعينه، فالمقصود انه ذلك النوع بعينه، ليس المقصود انه ذلك العمل المشخص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس، فقد تبين ان الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب احدهما من مشارك ومميز، بل ليس فيه إلا وصف مختص يتميز به عن غيره، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره. فإذا قيل: لو قدّر واجبان او موجودان او إنسانان لكان احدهما يشابه الآخر في الوجوب او الوجود او الإنسانية لكان صحيحا، ولكان يمكن مع ذلك انه يشابهه في الحقيقة كما يمكن ان يخالفه.

ثم هب ان كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه، فقوله «إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز» إن عنى بذلك انه موصوف بالأمرين فصحيح، وإن عنى ان هناك اجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل، كقول من يقول: إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية؛ فإنه لا ريب أنه موصوف بهما. وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم.

ولو سلم ان مثل هذا يسمي تركيبا فقوله «كل مركب مفتقر إلى غيره» يدخل فيه ما ركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك، ويدخل فيه ما يقبل تفريق اجزائه كالإنسان والحيوان والنبات، ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له، وهذا هو الذي أراده هنا.

فيقال له: حينئذ يكون المراد ان كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له، وهذا حق. وهب انك سميت هذا تركيبا فليس ذلك ممتنعا في واجب الوجود، بل هو الحق الذي لا يمكن نقيضه، قولك «المركب مفتقر إلى غيره» معناه ان الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودا بدون صفته اللازمة له، لكن سميته مركباً، وسميت صفته اللازمة له جزأ

وغيرا ، وسميت استلزامه إياها افتقاراً ، فقولك بعد هذا « كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » معناه: ان كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجودا بنفسه، بل بشيء مباين له، ومعلوم ان هذا باطل وذلك لأن المعلوم ان ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه، بل لا بد له من واجب بنفسه يُبْدِعه، وهذا حق، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن، وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعا. أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة، وأريد بالافتقار اللازم، فمن اين يقال: إن كلَّ ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه، بل يفتقر إلى مبدع مباين له؟

ألفاظ «الجزء والغير والافتقار والتركيب» ألفاظ مجملة يموه بها على الناس

وقد ذكرنا مثل هذا في غير موضع. وبينا ان لفظ « الجزء » و « الغير » و « الافتقار » و « التركيب » ألفاظ مجملة موَّهوا بها على الناس، فإذا فسر مرادهم بها ظهر فساده. وليس هذا المقام مقام بسط هذا. ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو ان كل ما سوى الله ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر، لان المؤثر لا يؤثر إلا في حال حدوثه، لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازي هنا، كما بسط في موضع آخر.

وأما الجواب عن المعارضة بكون الربِّ عالما قادراً، فجوابه: ان الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها، المبدعة لكل ما سواها، وهذا واحد. ويراد به: الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم. وعلى هذا: فالذات واجبة، والصفات الواجبة، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أريد به مالا أول لوجوده. وسواء كان ذاتا او صفة لذات القديم، بخلاف ماذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء، فهذا واحد لا إله إلا هو، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه، وعلى هذا: فالذات واجبة دون الصفات.

وعلى هذا : فإذا قال القائل : الذات مؤثرة في الصفات ، والمؤثر والأثر ذاتان ، قيل له : لفظ التأثير مجمل ، أتعني بالتأثير هنا : كونه ابدع الصفات وفعَلَها ، أم تعني به كون ذاته مستلزما لها ؟ فالأول ممنوع في الصفات ، والثاني مسلم . والتأثير في المبدَعَات هو بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثاني . بل قد بينا في غير هذا الموضع : أنه يمنع ان يكون مع الله شيء من المبدَعات قديم بقدمه .

برهان للرازي على حدوث الجسم

قال الرازي في البرهان الخامس : لو كان الجسم قديما لكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وإما مغايراً لكونه جسماً ، والقسمان باطلان ؛ فبطل القول بكون الجسم قديماً .

دليل للرازي على نفي قدم الجسم

إنما قلنا « إنه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما » لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما ان العلم بكونه جسما ضروري ، لزم ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد هذا القسم .

وإنما قلنا « إنه لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما » لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم ان يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا فكل حادث فله أول ، وكل قديم فلا اول له ، فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم ان يكون ذلك الشيء له أول ، وأن لا يكون له أول وهو محال .

ثم قال : فإن عارضوا بكونه حادثاً ، قلنا : الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحادث والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ، فظهر الفرق ، ثم قال : وهذا وَجه جَدَلي فيه مباحثات دقيقة . قال : وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام .

تعقيب للأرموي وابن تيمية على الدليل

قلت: قال الأرموي: لقائل ان يقول: ضعف الأصل والجواب لا يخفى أهـ.

قلت: قد بين في غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه، وهي مبنية على أن القديم: هل هو قديم بقدم، أم لا؟ فمذهب ابن كُلاَّب والأشعري في احد قوليه وطائفة من الصفاتية: أنه قديم بقدم، ومذهب الأشعري في القول الآخر والقاضي أبي بكر والقاضي ابي يعلى وأبي علي بن أبي موسى وأبي المعالي الجويني وغيرهم: ليس كذلك، وهم متنازعون في البقاء؛ فقول الأشعري وطائفة معه: أنه باق ببقاء، وهو قول الشريف وأبي علي بن أبي موسى وطائفة، وقول القاضي أبي بكر وطائفة كالقاضي ابي يعلى ونحوه نَفْي ذلك. وحقيقة الأمر: أن النزاع في هذه المسألة اعتباري لفظي، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وهو متعلق بمسائل الصفات: هل هي زائدة على الذات، أم لا؟ وحقيقة الأمر: أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات، وإذا قُدِّر عدم اللازم لزم عدم الملزوم، فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها، حتى يقال: هي زائدة أو ليست زائدة، لكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن، وهو القسم الثاني؛ فإذا أريد بالذات ما يقدر في النفس مجرداً عن الصفات فلا ريب ان الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس، ومن قال من متكلمة أهل السنة «إن الصفات زائدة على الذات» فتحقيق قوله انها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم، لا أنا نجعل في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها، فإن الحي الذي يتمنع ان لا يكون إلا حيا، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة؟ وكذلك ما لا يكون إلا عليما قديرا، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة؟ والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا: القيام بالنفس والقدم ـ ونحو ذلك من الصفات النفسية ـ بخلاف العلم والقدرة؛

فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره؛ فجعلوه من النفسية، وما يمكن تقديرها بدونه؛ فجعلوه معنويا، ولا ريب انه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه، بخلاف ما يقدر انه عالم، فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم. وهذا التقدير عاد إلى ما قدروه في أنفسهم، وإلا ففي نفس الأمر جميعُ صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية، فهو عالم بنفسه وذاته، وهو عالم بالعلم، وهو قادر بنفسه وذاته، وهو قادر بالقدرة، له علم لازم لنفسه، وقدرة لازمة لنفسه، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه. وعلى كل تقدير فالاستدلالُ على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف، كما اعترفوا هم به؛ فإن ما ذكروه يوجب ان لا يكون في الوجود شيء قديم، سواء قدر أنه جسم او غير جسم، فإنه يقال: لو كان الرب - رب العالمين - قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه ربًّا، وإما زائدا على ذلك، والأمران باطلان؛ فبطل كونه قديما، أما الأول: فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود او نحو ذلك علما بكونه قديما، وهذا باطل. وأما الثاني: فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم ان يكون قدمه زائدا عليه، ولزم التسلسل، وإن كان حادثا كان للقديم اول، فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع، وإن كان العلم بكونه ربَّ العالمين يستلزم العلم بقدمه، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني، وقد يشك الشاك في قدمه، مع العلم بأنه ربه، ويخطر له ان للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك. وذكر النبي ﷺ ذلك في الحديث الصحيح في قوله « إن الشيطان يأتي أحدَكم، فيقول: من خلق كذا؟ فيقول: الله، فيقول: فمن خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدُكم فليستعذ بالله ولْيَنْتَهِ » وقد بسطت هذا في موضع آخر كما سيأتى إن شاء الله.

ضعف البراهين الخمسة التي احتج بها الرازي على حدوث الأجسام واعتراف الرازي بذلك في كتب اخرى له

والمقصود هنا: أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها حدوث الأجسام قد

بين أصحابه المعظِّمون له ضعفَها، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى، مثل «المطالب العالية» وهي آخر ما صنفه وجمع فيها غاية علومه، و«المباحث المشرقية» وجعل منتهي نظره وبحثه تضعيفها. وقد بسط الكلام على هذا في مواضع، وبين كلام السلف والأئمة في هذا الموضع، كالإمام أحمد وغيره، وكلام النظار الصفاتية كأبي محمد بن كُلاَّب وغيره، وأن القائل إذا قال: عبدت الله، ودعوت الله، وقال: الله خالق كل شيء، ونحو ذلك؛ فاسمُهُ تعالى يتناول الذات والصفات، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه، ولا زائدة على ذلك، بل هي داخلة في مسمى اسمه؛ ولهذا قال أحمد فيما صنفه في الرد على الجهمية: نفاة الصفات قالوا: إذا قلتم «الله وعلمه، والله وقدرته، والله ونوره» قلتم بقول النصارى. فقال: لا نقول: الله وعلمه، والله وقدرته، والله ونوره، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد؛ فبين أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العَطْفَ المشعِرَ بالمغايرة، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلة في مسمى اسمه.

ولما ناظره الجهمية في محنته المشهورة، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضي: ما تقول في القرآن: أهو الله، أم غير الله؟ يعني إن قلت «هو الله» فهذا باطل، وإن قلت «غير الله» فما كان غير الله فهو مخلوق.

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم، فقال: ما تقول في علم الله: أهو الله، أم غير الله؟ فقال: أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته، وبين ذلك في رده على الجهمية: بأنا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتا؛ إذ كان لفظا مجملا، يراد بغير الشيء ما باينه، وصارت مفارقته له، ويراد بغيره: ما أمكن تصوره بدون تصوره، ويراد به غير ذلك. وعلمُ الله وكلامُهُ ليس غير الذات بالمعنى الأول، وهو غيرها بالمعنى الثاني، ولكن [كونه][1] ليس غير الله بالمعنى الأول [فعلى إطلاقه][1] وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه تفصيل، فإن أريد بتصوره

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة عما في الأصول يقتضيها السياق.

معرفته المعرفَةَ الواجبة الممكنة في حق العبد فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حي عليم قادر متكلم، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته، فلا تكون مغايرةً لمسمى اسمه، وإن أريد أصل التصور، وهو الشعور به من بعض الوجوه، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حي ولا عليم ولا متكلم، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني.

وأجاب أحمد أيضا بأن الله لم يُسَمِّ كلامه غيرا، ولا قال: إنه ليس بغير، يعني والقائل إذا قال: ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق، فإن احتج على ذلك بالسمع فلا بد أن يكون مندرجا هذا اللفظ في كلام الشارع، وليس كذلك، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباينة له، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة. والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون: هو بائن عنه، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه.

خلل ما فُرِّق به بين الصفات الذاتية والمعنوية

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية، بأن الذاتية لا يمكن تقدير في الذهن بدون تقديرها، بخلاف المعنوية، فإنه يقال لهم: ما تعنون بتقدير الذات في الذهن، أو تصور الذات، أو نحو ذلك من الألفاظ؟ أتعنون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه، أم تريدون به التصور والمعرفة والشعور الواجبَ أو الممكن أو التامة؟ فإن عنيتم الأول فما من صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها. وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا، ولا باقياً أبدياً، ولا واجب الوجود بنفسه، ولا قائما بنفسه، ولا غير ذلك. وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً أو غير متحيز، وإن عنيتم الثاني فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة في الشرع، ولا المعرفة التي تُمْكن بني آدم، ولا المعرفة التامة، حتى يعلم أنه حي عليم قدير، وممتنعٌ لمن يكون عارفا بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه

الصفات: أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف، يمتنع[1] أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم، وإن قدر عدم العلم باللزوم، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال، فيمكن خطورُ الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات. وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع، لا العلم بالإمكان في الخارج؛ إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده إمكانا ذهنياً، بمعنى عدم علمه بامتناعه، لا إمكانا خارجيا، بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج.

الفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع

وفرق بين العلم بالإمكان، وعدم العلم بالامتناع، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا؛ فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه، أو سئل عنه، قال: هذا ممكن، وهذا غير ممتنع، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال، وإذا قيل له: قولك «إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال» قضية كلية وسلب عام، فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال، والنافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء، أم بنظر مشترك، أم بضرورة اختصصت بها، أم بنظر اختصصت به؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك، وليس الأمر كذلك عندهم. وإن كان بنظر مشترك، فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم؟ وإن كان

(١) هكذا في الأصول، ولعل كلمة «يمتنع» الثانية زائدة، أو مكررة لطول الفصل بين الفعل الذي هو لفظ «يمتنع» الأول وفاعله وهو المصدر المنسبك «من أن يقدر ـ إلخ».

بضرورة مختصة أو نظر مختص، فهذا أيضا باطل، لوجهين، أحدهما: أنك تدعي أن هذا مما يشترك فيه العقلاء، ويلزمهم موافقتك فيه، وتدعي أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة، وذلك يمنع دعواك الاختصاصَ بعلم ذلك، والثاني: أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك، كمن خص بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به، وأنت لست كذلك فيما تدعي إمكانه. ولا تدعي اختصاصك بالعلم بإمكانه، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك، إن لم تقم عليه دليلا يوجب موافقتك، سواء كان سمعيا أو عقليا، وأنت تدعي أن هذا من العلوم المشتركة العقلية، وهذا الأمور لبسطها موضع آخر.

حقيقة الفرق بين الصفات الذاتية والنفسية والمعنوية

والمقصود هنا التنبية على هذا الأصل الذي نشأ منه التنازع أو الاشتباه في مسائل الصفات من هذا الوجه. وتفريق هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة للموصوف بين ما سمَّوْها نفسية وذاتية، وما سموها معنوية، يشبه تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سموه ذاتيا مقوّما داخلا في الحقيقة، وما سموه عرضيا خارجا عن الذات، مع كونه لازما لها. وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

إلام تعود هذه الفروق في الحقيقة:

وبيِّن أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصوّر في الأذهان، وهو الذي قد يسمى ماهية، وبين ما يوجد في الأعيان، وهو الذي قد يسمى وجودها، وأن ما يتصور في النفس من المعاني ويعبر عنه بالألفاظ: له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن، وله معنى يلزمه الخارج عنه؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها، واللفظ يدل عليه بالالتزام، وتلك الماهية التي

في الذهن، هي بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف، تكثر تارة وتقلّ تارة، وتكون تارة مجملة وتارة مفصلة. وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له، لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها، وليس منها شيء يسبق الموصوف في الوجود العيني، كما قد يزعمونه من أن الذاتي يسبق الموصوف في الذهن والخارج، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ، إذا قلت: جسم حساس نامٍ مغتذ متحرك بالإرادة ناطق. وأما الموصوف الموجود في الخارج كالإنسان، فصفاته قائمة به حالّة فيه، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة في الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل، كما يتوهمه من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط في موضعه.

سلوك الآمدي طريقاً آخر لبيان حدوث العالم وضعفه القدح في مسالك الكلاميين التي عارضوا بها الكتاب والسّنة

وقول هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة «إنها زائدة على حقيقة الموصوف» يشبه قول أولئك «إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة الموصوف» وكلا الأمرين منه تلبيس واشتباه، حاد بسببه كثير من النظار الأذكياء، وكثر بينهم النزاع والجدال، والقيل والقال، وبَسْط هذا له موضع آخر، وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم[1]، وإن كان قد بسط الكلام على ضعفها في غير هذا الموضع، مع أن هذا الذي ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهما في ذلك. وكان المقصود ما ذكروه في تناهي الحوادث، ولهذا لم يعتمد الآمدي في مسألة حدوث العالم على شيء من هذا الطرق، بل بين ضعفها، واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف، وهو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض لا تبقي زمانين، فتكون حادثة، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، وهذا الدليل مبني على مقدمتين: على أن كل عرض [في] زمان، فهو لا يبقى زمانين، وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا

(١) هنا بياض في الأصل، والكلام غير متسق.

مخالف للحس والضرورة، وعلى امتناع حوادث لا أول لها، وقد عرف الكلام في ذلك، والوجوه التي ضَعّفَ بها الآمديُّ ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ما ذكره الأرموي، وهو متقدم على الأرموي.

ما ضعف به الآمدي حجج الرازي في إثبات حدوث العالم

فإما أن يكون الأرموي رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ، كما يوافق الحافر الحافر، أو أن يكون الأرموي والآمدي أخذا ذلك أو بعضه من كلام الرازي أو غيره. وهذاالاحتمال أرجح؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التي فيها هذه الحجج، مع أن تضعيفها مماسبق هؤلاء إليه كثير من النظار. ومن تكلم من النظار ينظر ما تكلم به مَنْ قبله؛ فإما أن يكون أخذه عنه، أو تشابهت قلوبهم. وبكل حال فهما مع الرازي ونحوه من أفضل بني جنسهم من المتأخرين، فاتفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات، لاسيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة في نفسه يعرف بها الحق من الباطل في ذلك، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها في حدوث الأجسام؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرَهم من النظار قدح فيها وبين فسادها علم أن نفس النظار مختلفون في هذه المسالك، وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها، وعلى القدح فيها استقر أمرهم. وكذلك غيرهم قدح فيها، كأبي حامد الغزالي وغيره. وليس هذا موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح في ذلك. وإنما المقصود القدح في هذه المسالك التي يسمونها براهين عقلية، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف. ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها.

فأما المسلك الأول الذي ذكره الرازي فقال الآمدي: المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث الأجسام، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إما أن تكون متحركة أو ساكنة، وساق المسلك إلى آخره. ثم قال: وفيه وفي تقريره نظر؛ وذلك أن القائل يقول: إما أن

تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيِّز بعد الحصول في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز، أو لا تكون كذلك. فإن كان الأول قد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه فإنه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه، وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً، ولا محيص عنه.

فإن قيل: الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني، والجسم في الزمن الثاني ليس يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور، فهو ظاهر الإحالة، فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمن الثاني من وجود الجسم، فالزمن الثاني ليس هو الإحالة الأولية، وعند ذلك لا يلزم أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون.

قال: وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية؟ وما ذكروه من الوجه الأول في الدلالة فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية، وليس كذلك، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير، وبين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية.

قال: وما ذكروه في الوجه الثاني باطل أيضاً، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات في الأزل: أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية، ومع ذلك فالعدم السابق على كل حركة وإن كان لا بداية له، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لا نهاية لها على جهة التعاقب، أي: يعاقبه وجود حركات لا نهاية لها قبل الحركة المفروضة. وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق. وعلى هذا فيكون الكلام في العدم السابق على حركة حركة، وعلى هذا فحصول شيء من الموجودات الأزلية مع هدم الأعدام أزلا على هذا النوع لا يكون ممتنعا؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف.

قال: وفيه دقة فليتأمل.

قلت: هذا هو الاعتراض الذي ذكره الأرموي، وقد ذكره غيرهما، والظاهر أن الأرموي تلقى هذا عن الآمدي. وهم يقولون: اجتماع الأعدام لا معنى له سوى أنها مشتركة في عدم البداية والأولية؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق. وهذا الذي قالوه صحيح. لكن قد يقال: هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن في ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع في الأزل، وليس معها شيء من الموجودات؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة، ومنها عدمه، فاقترن السابق والمسبوق، فعمدته اجتماعها في الأزل.

وقد قالوا له: إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا، فهو ممنوع، لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها. وهو يقول: أنا لم أعن باجتماعها في حينٍ حادثٍ، ليلزمني انتهاء واحد منها، وإنما قلت: هي مجتمعة في الأزل.

وفصل الخطاب أن يقال: العدم ليس بشيء، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى، حتى يقال: إن أعدامها اجتمعت في الأزل، أو لم تجتمع، بل معنى حدوث كل منها أنها كانت بعد أن لم تكن، وكون الحوادث كلها مشتركة في أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل.

معنى كون الشيء مسبوقاً بالعدم

يوضح ذلك أن يقال: أتعني بكونها مسبوقة بالعدم أن جنسها مسبوق بالعدم، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم؟ أما الأول فهو محل النزاع، وأما الثاني فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن - والجنس لم يزل كائنا - لم يجز أن يقال: الجنس كائن بعد أن لم يكن، ولا يلزم من كون كل من أفراده

مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقا بالعدم، إلا إذا ثبت حدوث الجنس، وهو محل النزاع. وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضي بحسب الحدوث، فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث، ولم ينقض عدم غيره؛ فالأزلي حينئذ: عدم أعيان الحوادث، كما أن الأزلي عند من يقول بأنه لا أول لها: هو جنس الحوادث، فجنس وجودها أزلي، وعدم كل من أعيانها أزلي، ولا منافاة بين هذا وهذا، إلا أن يثبت وجوب البداية، وهو محل النزاع.

تعديل لدليل الرازي على حدوث الأجسام

وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه؛ فإن بعضهم لما رأى ما أورد على ما ذكره الرازي قرر الدليل على وجه آخر، فقال: القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال، فيكون محالا.

بيان الأول: أن كل واحد منها - من حيث إنه حادث - يقتضي ان يكون مسبوقا بعدم أزلي؛ لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلي، فهذا يقتضي ان تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل. ومن حيث إنه ما من جنس يفر إلا ويجب ان يكون فرد منها موجوداً يقتضي ان لا تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل، وإلا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق. ولا شك ان اجتماعها في الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان، فالمستلزم له محال، فيقال لمن احتج بهذا الوجه: العدم الأزلي السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتاً في الازل، متميزا عن عدم الحادث الآخر، فهذا ممنوع؛ فإن العدم الأزلي لا امتياز فيه أصلا، ولا يعقل، حتى يقال: إن هناك أعداماً، ولكن إذا حدث حادث علم انه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها، وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات؛ فإن الموجودات لها امتياز في الخارج، فشخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر، وأما العدم فليس بشيء أصلا في الخارج، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه. ولكن هذا الدليل قد

بني على قول من يقول: المعدوم شيء، ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا، فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً، فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئاً، وهذا الحادث في حال عدمه شيئاً. وحينئذ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة في الأزل.

وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن، سواء حدث او لم يحدث، فإذا قال القائل «للحوادث اعدام أزلية ثابتة في الأزل متميزة» لم يتوجه إلا على قول هؤلاء، وهذا القول قد عرف فساده. وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء، وهو أن اجتماعه في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع، وعدم البداية ليس أمراً موجودا حتى يعقل فيه اجتماع.

وعلى هذا فيقال: لا نسلم أن الأزل شيء مستقر أو شيء موجود، حتى[1] وليس للأزل حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء، وما لا ابتداء له فهو ازلي، وما لا انتهاء له فهو أبدي، وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل؛ ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم، فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائماً، وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أوّل، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجوداً، وعدمه زائلا، ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء، ووجود أشخاصها دائماً، إلا إذا قيل: يمتنع جنس الحوادث الدائمة.

اعتراض المستدل بهذا على الآمدي والأرموي

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدي والأرموي في الوجه الأول.

قال: فإن قلت: الأزلي الحركة الكلية، بمعنى ان كل فرد منها مسبوق بالآخر، لا إلى أول، لا أفرادها الموجودة التي تقتضي المسبوقية بالغير.

---

(١) الصواب حذف كلمة «حتى» هذه.

ثم قال: قلت: فحينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج؛ لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج، وما هو موجود منها في الخارج فهو ليس بأزلي.

ولقائل أن يقول: هذا غلط نشأ من الإجمال الذي في لفظ الكلي. وذلك انه إنما يمتنع وجود الكلي في الخارج مطلقا، إذا كان مجرداً عن أفراده، كوجود إنسان مطلق، وحيوان مطلق، وحركة مطلقة، لا تختص بمتحرك. ولا بجهة ولون مطلق، لا يكون أبيض ولا أسود، ولا غير ذلك من الألوان المعينة. فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان وجودها في الخارج ممتنعا. وأما الحركات المتعاقبة، فوجود الكلي فيها هو وجود تلك الأفراد، كما إذا وجد عدة أناسيَّ فوجود الإنسان الكلي هو وجود أشخاصه، ولا يحتاج ان يثبت للكلي في الخارج وجودا غير وجود اشخاصه، بل نفس وجود اشخاصه هو وجوده.

هل يوجد الكلي الطبيعي في الخارج؟

ومعلوم انه إذا أريد بوجود الكلي في الخارج وجودُ أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء، وإن كانوا قد يتنازعون في أن الكلي المطلق لا بشرط، وهو الطبيعي: هل هو موجود في الخارج، أم لا؟ وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئاً بعد شيء؛ فكل فرد مسبوق بالغير، وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئاً فشيئاً بمسبوق بالغير.

وإن شئت قلت: لا نسلم أن الكلي لا يوجد في الخارج، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كلياً، وهذا هو الكلي الطبيعي، وهو المطلق لا بشرط، كمسمى الإنسان لا بشرط، فإنه يوجد في الخارج، لكن معينا مشخصا، وتوجد أفراده إما مجتمعة وإما متعاقبة، كتعاقب الحوادث المستقبلة، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر

المسميات الكلية، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً، لا يوجد مجتمعا.

فإن قال القائل «مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الإجتماع، كما يوجد من أفراد الإنسان» فقد صدق، وإن قال «إنه لا يوجد شيئاً فشيئاً» فهذا ممنوع. ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد في الخارج حركة أصلا، لا متناهية ولا غير متناهية، وهذا مخالف للحس والعقل. وقد تفطن ابن سينا لهذا الموضع، وتكلم في وجود الحركة بكلام له، وقد نقله عنه الرازي وغيره، وقد تكلمنا عليه وبيّنا فساده فيما سيأتي إن شاء الله.

ما اختاره الآمدي في التدليل على امتناع حوادث غير متناهية

قال الآمدي: وباقي الوجوه الدلالة ما ذكرناه في امتناع حوادث غير متناهية في إثبات واجب الوجود. وقد ذكرت فلا حاجة إلى إعادتها. وهو قد ذكر قبل ذلك في امتناع ما لا يتناهى أربعة طرق، فزيّفها واختار طريقا خامسا، الأول: التطبيق، وهو ان يقدر جملة، فلو كان ما قبلها لا نهاية له، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة، ولتكن الزيادة عشرة مثلا، فالجملة الأولى: إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها، أو أزيد، او انقص. والقول بالمساواة والزيادة محال؛ فإن الشيء لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره، ولا أزيد. وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية، فمن المعلوم ان التفاوت بينهما إنما هو بأمر مُتناهٍ، وعند ذلك فالزيادة لا بد ان يكون لها نسبة إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي.

ومحال ان يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين.

وأيضاً فإنه إذا كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ، فليطبق بين الطرفين الآخرين، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى الجملتين عدداً مفروضا، ومن الأخرى مثله، وهلم جرا، فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد في كلا طرفيه، وهو محال. وإن فرضت

الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت، والزيادة إنما زادت على الناقصة بأمر مُتناهٍ، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناه فهو متناه.

قال: وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة، ولا على قواعد المتكلمين.

أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ما له ترتيب وضعي كالأبعاد والامتدادات، أو ترتيب طبيعي وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو [1] على التعاقب والتجدد كالأزمنة والحركات الدورية، فإن ما ذكروه - وإن استمر لهم فيما قضوا فيه بالنهاية - فهو لازم لهم فيما قضوا فيه بعدم النهاية، وعند ذلك فلا بد من بطلان أحد الأمرين: إما الدليل إن كان اعتقادهم عدم النهاية حقا، وإما اعتقاد عدم النهاية إن كان الدليل حقا، لاستحالة الجمع.

قال: وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق بين العلل والمعلولات والأزمنة والحركات قدح في الجمع، وهو قوله: إن ما لا ترتيب له وضعا، ولا آحاده موجودة معا - وإن كان ترتيبه طبيعيا - فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق، وفرض الزيادة والنقصان فيه، بخلاف مقابله، لأن المحصل يعلم ان الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات الأضلاع، وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها، وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الإلزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق.

---

(١) في المطبوعة «وهي على التعاقب والتجدد - إلخ».

وأيضاً، فليس كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين، فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها، وإن كانت الأوائل اكثر من الثواني بأمر متناه، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية، فلا خفاء ان وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل، فلا تتوهمن الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف.

والقول بأن ما زادت به إحدى الجملتين لا بد وأن تكون له نسبة إلى الثاني غير مسلم، ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه قبولُ غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه.

طريقان للمتكلم في بيان امتناع ما لا نهاية له وبيان فسادهما

قال: وأما المتكلم فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق، الأول: ما أسلفناه من الطريقة المذكورة، ويلزم عليه ما ذكرناه، ما عدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية، فيما ذكرناه من الصور، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك، غير ان المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها.

قال: وما يقال: من ان المعنيَّ بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحيةُ العِلم لتعلقه بما يصح ان يعلم، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح ان يوجد، وما يصح ان يعلم ويوجد غير متناه، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية، والتجويزات الإمكانية، وذلك مما لا يمنع كونه غير متناه، بخلاف الأمور الوجودية، والحقائق العينية. ولا أثر له في القدح أيضاً، فإن هذه الأمور وإن لم تكن موجودات الأعيان، لكنها متحققة في الأذهان، ولا يخفى ان نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني.

قال: الطريق ا لثاني - يعني في بيان امتناع ما لا نهاية له - قوله: لو وجد اعداد لا نهاية لها لم تخل: إما أن تكون شفعاً أو وتراً، أو شفعا ووترا معا، أو

لا شفعا ولا وترا ، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحدة، وإن كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد ، وإعواز الواحد لما لا يتناهى محال، وإن كانت شفعا ووتراً فهو محال؛ لأن الشفع لا يقبل الانقسام بمتساويين، والوتر غير قابل لذلك، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا ، وإن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات، وهو محال، وهذا المحالات إنما لزمت من القول بعدد لا نهاية له ، فالقول به محال.

قال: وهو من النمط الأول في الفساد ، لوجهين:

الأول: قد لا نسلم استحالة الشفعية او الوترية فيما لا نهاية له؛ والقول بأن ما لا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا إن كان وتراً او وترا إن كان شفعا ، فدعوى مجردة، ومحض استبعاد لا دليل عليه.

الوجه الثاني: انه يلزم عليه عقود الحساب، ومعلومات الله ومقدوراته، فإنها غير متناهية إمكانا، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها.

قلت: ولقائل ان يقول: اما الوجه الأول فضعيف، فإن كون ما لا يتناهى مُعْوزاً للواحد كالمعلوم فساده بالضرورة، بل يمكن ان يقال: ما لا يتناهى لا يمكن ان يكون لا شفعا ولا وترا؛ لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذي له طرفان: مبدأ، ومنتهى. فأما إذا قدر ما لا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا؛ فلا يكون شفعا ولا وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى في المستقبل من نعيم الجنة: إنه لا شفع ولا وتر.

وهذا أيضاً قول الفلاسفة الطبيعية والإلٰهية: إن ما لا نهاية له لا يكون شفعا ولا وترا؛ وذلك ان ما لا نهاية له ليس له طرفان. والشفع: ما يقبل الانقسام بقسمين متساويين، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان منتهيان، وإذا لم يمكن ان يكون شفعا لم يمكن ان يكون وترا.

وأما عقود الحساب فالمقدر منها في الذهن محصور متناهٍ، وما لا يتناهى لا

تقدره الأذهان، بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناهٍ، والمراتب في نفسها متناهية، ولكن إحدى المرتبتين لو وجدت أفرادها في الخارج لكانت اكثر من الأولى، وليس ذلك تفاوتا في امور موجود، لا في الأذهان ولا في الأعيان.

طريق ثالث للمتكلم على ما تقدم وبيان فساده من ثلاثة أوجه

قال أبو الحسن الآمدي: الطريق الثالث: انه لو وجد أعداد لا نهاية لها، فكل واحد منها محصور بالوجود، فالجملة محصورة بالوجود، وما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر.

قال: وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه:

الأول: لا نسلم ان الوجود زائد على الموجود، حتى يقال: يكون الوجود حاصرا له، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما يأتي.

الثاني: وإن كان زائداً على كل واحد من آحاد الجملة، فلا نسلم كونه حاصراً، بل عارض مقارن لكل واحد من الآحاد، والعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له.

الثالث: سلمنا ان الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة، ولكن لا نسلم ان الحكم على الآحاد يكون حكما على الجملة، ولهذا يصدق ان يقال لكل واحد من آحاد الجملة: إنه جزء الجملة، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة.

ولقائل ان يقول: في إفساد هذا الوجه أيضاً: قول القائل «إنه محصور في الوجود» أيريد به أن هناك سوراً موجوداً حَصَرَ ما يتناهى أو ما لا يتناهى بين طرفيه، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً؟ فإن أراد الأول فهو باطل، فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها، سواء قيل: إنها متناهية او غير متناهية، وإن قيل: إن كل واحد مما لا يتناهى من الموجودات هو موجود؛ فهذا حق.

فإذا سمى المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقا لفظيا، وكان قوله حينئذ « ما لا يتناهى لا يكون محصوراً » بمنزلة قوله « لا يكون موجودا » وهذا محل النزاع فقد غير العبارة، وصادر على المطلوب، ثم ما لا يتناهى في المستقبل موجود باتفاق اهل الملة وعامة الفلاسفة، ولم ينازع في ذلك إلا من شذ كالجهم وأبي الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين، محجوج بالكتاب والسنة، مخصوم بالأدلة العقلية، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين، وهو مع هذا محصور بالوجود، كما ان ما لا يتناهى في الماضي محصور بالوجود، لكنهم يفرقون بأن الماضي دخل في الوجود، بخلاف المستقبل، ومنازعوهم يقولون: الماضي دخل، ثم خرج، فصارا جميعا معدومين، والمستقبل لم يدخل في الوجود، وهو تفريق صوري، حقيقته ان الماضي كان وحَصَلَ، والمستقبل لم يحصل بعد. فيقال لهم: ولم قلتم: إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائما لم يزل؟ وهو وإن كان متناهيا من الجانب الذي يلينا فالمستقبل أيضاً متناهٍ في هذا الجانب، وإنما الكلام في الطرفين الآخرين.

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمت بعد وجودها، فهي الآن معدومة، كما أن الحوادث المستقبلة الآن معدومة، فلا هذا موجود، ولا هذا موجود الآن، وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت، ذاك في الماضي، وهذا في المستقبل، وكونُ الشيء ماضيا ومستقبلا أمر إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخراً عن الماضي ومتقدما على المستقبل، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلا، وكل مستقبل سيكون ماضيا، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلا، وسيصير ماضيا.

طريق رابع للمتكلم وبيان فساده

قال الآمدي: الطريق الرابع: أنه لو وجد ما لا يتناهى، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتناهٍ في ذلك الوقت، وانتهاء ما لا يتناهى محال.

قال: وهو أيضا غير سديد؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين ـ وهو الأخير ـ وإن سلمه الخصم، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر. ثم يلزم عليه عقود

الحساب، ونعيمُ أهلِ الجنة، وعذاب أهل النار، فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء فغير مُتناهٍ إمكانا في طرف الاستقبال.

قلت: هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي، وهو أنه لو كانت الحوادث الماضية غيرَ متناهية كان وجود اليوم موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال.

وقد اعترض عليه الأرموي بما عترض به هو وغيره، بأن انقضاء ما لا نهاية له محال.

وأما انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع، وهو من جنس جواب الآمدي؛ فإن الانتهاء الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر، والآخر هو الابتداء. وقد تقدم ذلك.

ثم قال الآمدي: والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية، وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرض، فهي: إما متعاقبة، وإما معاً، فإن كانت متعاقبة فقد قيل: إن ذلك محال، لوجوه ثلاثة:

الأول: أن كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم، والجملة مجموع الآحاد، فالجملة مسبوقة بالعدم، وكل جملة مسبوقة بالعدم فلوجودها أول تنتهي إليه، وكل ما لوجوده أول ينتهي إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال.

الثاني: أن كل واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته قبله، ولا يوجد حتى توجد علته، وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها، وهلم جرا.

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود، فلا وجود لواحد منها. وهذا كما إذا قيل: لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم، فإنه لـمَّا كان إعطاء الدرهم مشروطا بإعطاء درهم قبله، وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية؛ كان الإعطاء محالا.

الثالث: هو آن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها في معلولها، وتأثير المعدوم في الموجود محال.

قال: وهذه الحجج مما لا مثبت لها.

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد سَبْقُه على الجملة، كما سبق تحقيقه.

وأما الثانية فإنما يلزم أن لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط في الوجود غيرَ موجودٍ، كما في المثال المذكور. وأما إن كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط. والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل.

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضا أن لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته، وليس كذلك، بل معناه: وجودُ المعلولِ متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده وبقائه موجودا بعد عدم علته، وكذلك في كل علة مع معلولها، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معا، وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار.

قال: والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة، فكل واحد منها حادث لا محالة. وعند ذلك لا يخلو: إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل؛ فإن كان الأول فهو ممتنع؛ لأن الأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم، والحادث مسبوق بالعدم، فلو كان شيء منها في الأزل مسبوقا لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا، وغير حادث ضرورة كونه أزليا، وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شيء منها في الأزل، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية وغير متوقف على سبق غيره عليه، وهو المطلوب.

قلت: هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي، حيث قال: إما أن يقال: حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، أو لم يحصل، فإن لم يحصل في

الأزل شيء من هذه الحركات وجب أن يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول، وهو المطلوب. وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات، فتلك الحركات الحاصلة في الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أولَ الحركات، وهو المطلوب. وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول مسبوقا بغيره، وهو محال.

وقد اعترض أبو الثناء الأرموي على هذا بأنه ليس شيء من الحركات الجزئية أزلياً، بل كل واحدة منها حادثة، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبوقة بغيرها، فلا يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول.

وبيان هذا الاعتراض - فيما ذكره الآمدي - أن يقال: قوله «إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل» جوابُهُ: أنه ليس شيء بعينه موجودا في الأزل، ولكن الجنس لم يزل متعاقبا، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين: أما الأول فإنه قال: لو كان شيء منها موجودا في الأزل لكان مسبوقا بالعدم غير مسبوق بالعدم، وهذا إنما يلزم إذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة: إنه قديم أزلي، وهذا لا يقوله عاقل، وأما التقدير الثاني، فقوله «وإن كان الثاني، فقول القائل: العلل والمعلولات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم، إنما يلزم إذا قيل: إن جنسها ليس بقديم ولا أزلي، وهذا محل النزاع» وحقيقة الأمر أن قول القائل «إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل، أو لا وجود لشيء منها في الأزل» معناه: إما أن شيئا منها قديم أزلي، أو ليس شيء منها قديما أزليا. وهذا اللفظ محتمل، فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا، فهذا لا يقولونه، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء، وأنه لا أول للجنس، بل الجنس قديم أزلي، فهذا هو الذي يقولونه. وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيُهَا عن الجنس. وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال: هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود؟ بل معنى الأزل هو

معنى القدم، ومعناه: ما لا ابتداء لوجوده، ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية، فإذا قال القائل «هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل» كان معناه: هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا، والثبت لذلك إنما يقول: لم يزل الجنس موجودا شيئا بع ضيء، كما يقوله المسلمون وجمهور الناس وغيرهم في الأبد، فيقولون: إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء، فلو قال القائل «الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد، أو لا وجود لشيء منها في الأبد؛ فإن كان الأول فهو ممتنع؛ لأن الأبدي لا يكون منقضيا، بل لا يزال موجودا، وإن كان الثاني فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم، وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا؛ لأن الأبدي هو ما لا يلحقه العدم، كما أن الأزلي ما لا يسبقه العدم» كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال: الأبدي هو جنس الحوادث المنقضية، لا واحد واحد منها، والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده، كما قال تعالى ﴿إِنَّ هَذَا لرِزْقُنَا مَالَهُ مِن نَّفَادٍ﴾ [1] وقال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ [2] فالدائم: هو الجنس، وكذلك الذي لا نفاد له هو الجنس، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات.

وقد أورد الآمدي على نفسه سؤالا وأجاب عنه، فقال: قولكم «إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية» فنقول: لا يلزم من كونه كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية: فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة، بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلي، والجملة أزلية، بمعنى تعاقب آحادها إلى غير النهاية.

وقال في الجواب عن هذا: قلنا: إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له في الأزل، وهو بعض الجملة؛ فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً في الأزل، وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً في الأزل فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها.

---

(١) سورة صٓ، الآية: ٥٤. (٢) سورة الرعد، الآية: ٣٥.

قلت: ولقائل أن يقول: قوله «لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها» أيعني به وجود أبعاضها معها، أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة، أما الأول فلا يصح؛ لأن ما فرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه، وليس له وجود مجتمع في زمن واحد، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه، بل وجود أبعاضه ـ وهو متعاقب مع جملته ـ جمع بين النقيضين. وإن عنى به وجودَ أبعاضها في الأزل، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزلياً أن لا يكون موجودا، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن، وإن قال «إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوفٌ على كون الواحد من آحاده قديماً أزليا أو أبديا» فهذا محل النزاع.

فتبين أن الجواب فيه مغلطة، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفراده، وقد بين هو وغيره فساد هذا الجواب، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة أزليا كان ذلك سلباً للأزلية عن أفراد الجنس، ونفي الأزلية هو الحدوث؛ فيصير معنى الكلام: إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً، وقد عرف فساد هذا الكلام.

إدخال منع العلل المتعاقبة في إثبات واجب الوجود

وأبو الحسن الآمدي وغيره أدخلوا هذه المقدمة ـ أعني منع العلل المتعاقبة ـ في إثبات واجب الوجود، ولا حاجة بهم إليها، وهي مبنية على مقدمتين، إحداهما: أن العلة قد تتقدم المعلول، وقد ذكر هو في كتابه المسمى بـ«دقائق الحقائق» نقيضَ ما ذكره هنا في كتابه المسمى «أبكار الأفكار» وذكر في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي تقدمت حكايتها عنه، وقال فيها: إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية، فإما أن تكون متعاقبة أو مَعاً، لا جائز أن يقال بالأول؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم، والذي قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة لمعلوله،

ولا كون المعلول معلولا ، إلى سبق العدم ، فأما ما كان من المعلولات الوجودية مسبوقا بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له في حال وجوده ، أو في حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك له في حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا أن يكون موجداً له في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كانت ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق بالعدم .

تلك هي حجة ابن سينا على ان المعلول يكون مع العلة في الزمان

قلت : هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، وهي حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لا تنفع الآمدي في هذا المقام ؛ فإن الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله ثلاثة أقوال :

قيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر التام ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير في الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين إن العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضا ، فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنَةَ معلولها لها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأزل - لزم أن يقارنه كل معلول ، وكل ما سواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء .

وأيضاً ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له ؛ فيلزم تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات في آن واحد . وهذا باطل بصريح العقل ، واتفاق العقلاء . وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأزل بطل قولهم .

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل الكلام ، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاما ، بعد أن لم يكن مؤثراً تاما ، بدون

سبب حادث، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام، وهذا قول كثير من أهل الكلام، منهم من يقول: القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح، ومنهم من يقول: بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية، ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول: بل يرجح مع كونه الرجحان أولى لامع وجوبه، وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين، وهو قول محمد بن الهيصم الكرامي وغيره من الآخرين؛ فإن الكرامية مع الأشعرية والكُلاَّبية يقولون: المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية، ويقولون: إن الإرادة لا توجب المراد، لكن منهم من يقول: من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح، بل مع تساوي الأمرين، كما تقوله الأشعرية، ومنهم من يقول: ترجح أولوية الترجيح، وهذا قول الكرامية.

والقول الثالث: أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه، لا معه في الزمان، ولا متراخيا عنه، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير، ليس زمنه زمن التأثير، والقادر المريد يستلزم مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له، وهذا قول أكثر أهل الإثبات.

الفرق بين تأثير القادر المختار وتأثير العلة الموجبة

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر في الزمان، فإن هذا لا بد منه، وبين وجود العلة التي هي الفعل والتأثير في الزمان، فإن هذا هو الذي يتعقبه المفعول المعلول، الذي هو الأثر. ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار، وتأثير العلة الموجبة، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع تراخي الأثر، والثاني لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر. وهذا أيضاً غلط؛ فإن الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠.

المختار، فكيف إذا كان ذلك ممتنعا؟ وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولا معلولا إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين، وكل هؤلاء يقولون: ما كان معلولا يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم. وممن قال ذلك أرسطو وأتباعه، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك، لكن ابن سينا تناقض مع ذلك، فزعم أن الفلك هو قديم أزلي، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم. وهذا مخالف لما صرح به هو، وصرح به أئمته وسائر العقلاء، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد، وبيَّن أن هذا مخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة، وأن هذا لم يقله أحد قبله، وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن، ولا يقول: إن الأول موجب بذاته للعالم، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله، وهو وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه فليس هو قول سلفه، بل قول أرسطو وأتباعه: إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به، لا لكون الأول علة فاعلة له.

حقيقة قول ارسطو واتباعه

وحقيقة قول أرسطو وأتباعه: أن ما كان واجب الوجود فإنه يكون[1] مفتقرا إلى غيره، فيكون جسما مركبا حاملا للأعراض، فإن الفلك عندهم واجب بذاته، وهو كذلك، كما قد بسط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضع، وبين ما وقع من الغلط في نقل مذاهبهم، وأن أتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم، فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر، وليس هذا قولهم، فإن الأول عندهم لا شعور له بحركة ولا إرادة، وإنما الفلك يتحرك عندهم للتشبه به؛ فهو يحركه كتحريك الإمام للمؤتم به، أو المعشوق لعاشقه، لا تحريك الآمر بالمأمور كما يزعمه ابن رشد وغيره، ومنهم من يقول: بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك، كما يقوله ابن سينا وأتباعه، وليس هذا أيضا قولهم، ولكن كثير من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ما ذكره ابن سينا، كأبي

---

(١) كذا، ولعله «فإنه قد يكون مفتقرا - الخ».

حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم، ويذكرون ما ذكره ابن سينا من حججه، كما ذكره الآمدي في هذا الموضع، حيث قال: إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه ذكره الآمدي في هذا الموضع، حيث قال: إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم؛ لأن تأثير العلة في المعلول إنما هو في حال وجود المعلول، فيقال لهم: ليس في هذا ما يدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم، بل قولكم «وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم، أو غير مسبوق» دعوى مجردة، فتبين أن ما ذكره الآمدي وغيره من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول في الزمن، ووجوب مقارنتها في الزمن، من أضعف الحجج، بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران، فضلا عن أن يدل على وجوب الاقتران، بل غاية ما ذكره أن سبق العدم ليس بشرط في إيجاد العلة، ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوبُ الاقتران، بل قد يقال بجواز الاقتران، وجواز التأخير.

وحينئذ فلقائل أن يقول: هذا الذي ذكرته وإن كان باطلا كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبين فيه أن للناس في هذا المقام ثلاثة أقوال:

قيل: يجوز أن يقارن المعلول العلة في الزمان، فيقترن الأثر بالمؤثر في الزمان، كما يقول ابن سينا ومتابعوه.

وقيل: بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر وتأثره، كما يقوله أكثر المتكلمين.

وقيل: بل الأثر يتعقب التأثير، ولا يكون معه في الزمان، ولا يكون متراخيا عنه، وهذا هو الصواب، كما قال تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ولهذا يقال: طلقتُ المرأة فطلقت، وأعتقتُ العبد فعَتَق، فالعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق لا يقترن به ولا يتأخر عنه.

وبين أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل، ويستلزم أن لا يحدث شيء في

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٠.

العالم، ومن قال بالتراخي فقوله يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا، وهو مع فساده غايتُه أن المعلول يجوز أن يقارن وجودُه وجودَ العلة، لا يجب أن يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة، وليس في هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة، والأقسام الممكنة ثلاثة: إما أن يقالَ بوجوب المقارنة، أو بوجوب التأخر، أو بجواز الأمرين؛ وما ذكرته لا يدل على شيء من ذلك، ولو دلَّ فإنما يدل على جواز الاقتران، لا على وجوبه، وأنت فيما ذكرته هناك جوزت تأخر المعلول، فلا منافاة بين الأمرين. وذلك أن غاية ما ذكرته أن المؤثر - أي: المعلول الذي هو المصنوع المفعول - إما أن تكون تأثيراته قديمة كواجب الوجود، وذلك لا ينفي أن يكون التأثير به هو الإحداث؛ فإن فاعل هذه الحادثات تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة، فليس كون التأثير فيها في حال وجودها مما ينفي أنه لا بد أن تكون محدثة. وقولك «إذا كان التأثير فيها في حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقا بالعدم، أو غير مسبوق» دعوى مجردة؛ لاستواء الحالين. والعقلاء يعلمون - بضرورة عقلهم - أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلي الذي لم يزل موجودا؛ وإنما يعقل إبداع ما لم يكن ثم كان، بل العقلاء متفقون على أن الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا بعد عدمه، ولا يكون قديما أزليا. وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء، وقد صرح به أرسطو وجميع أتباعه، حتى ابن سينا وأتباعه، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا؛ فادعوا في موضع آخر أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا، ومَنْ قبله من الفلاسفة حتى الفارابي لم يدعوا ذلك؛ ولا تناقضوا. وقد حكينا أقوالهم غير غير هذا الموضع.

المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة

وأما المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة، فهي مبنية على

امتناع حوادث لا أول لها، والمتفلسف لا يقول بذلك، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة في إثبات واجب الوجود.

معرفة وجود الله مستقرة في الفطرة

والتحقيق أنه لا يحتاج إليها، بل ولا يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة، كما قد بينا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وهؤلاء تجدهم - مع كثرة كلامهم في النظريات والعقليات، وتعظيمهم للعلم الإلهي الذي هو سيد العلوم وأعلاها، وأشرفها وأسناها - لا يحققون ما هو المقصود منه، بل لا يحققون ما هو المعلوم لجماهير الخلائق، وإن أثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها، بل قد يورثون الناس شكا فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية. والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها، لا بإفسادها وتغييرها. قال تعالى ﴿فَأَقِم وَجْهَكَ لِلدِّين حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ، ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ، وَلَكِن أَكْثَرَ النَّاسِ لاَيَعْلَمُونَ. مُنِيبِينَ إِلَيهِ وَاتَّقُوهُ، وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ المُشْرِكِينَ. مِنَ الَّذِين فَرَّقُوا دِينَهُم شِيَعاً، كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (١) وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مولود يولد على الفطره، فأبواه يُهودانه ويُنصِّرانه ويُمجِّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟» ثم قال أبو هريرة: إقرأوا إن شئتم ﴿فطرة الله الَّتِي فَطَر النَّاس عَلَيْهَا﴾ قالوا: يارسول الله، أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير؟ فقال «الله أعلم بما كانوا عاملين» وفي صحيح مسلم عن عياض بن حماد رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالتهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتْهُمْ أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا» فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي، كما أنه مركوز في الفطرة مستقر في

---

(١) سورة الروم، الآيات: ٣٠ - ٣٢.

القلوب، فَبراهينُه وأدلته متعددة جدا، ليس هذا موضعها، وهؤلاء عامةُ مايذكرون من الطرق: إما أن يكون فيه خلل، وإما أن يكون طويلا كثير التعب، والغالب عليهم الأول.

بنيان أدلة الرازي في إثبات الصانع على مقدمة واحدة وتفصيل هذه المسالك

فالرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة.

الأول: الاستدلال بحدوث الذوات، بناء على أن أجسام العالم محدثة وكل محدث فله محدث.

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها، ومناقضة بعضهم بعضا، وأنهم التزموا لأجلها: إما جَحْدَ صفات الله وأفعاله القائمة به، وإما جحد بعض ذلك، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ماينافي خلق العالم، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا.

وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبْدَه في العقول من أن تحتاج إلى بيان، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود، وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجود، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها، مع أن القول بافتقار المحدَثِ إلى المحدِثِ أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تُبْعِد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات مايقطعها عن المقصود؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس: أين أذنك؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ومدها وتمطى، وقال: هذه أذني، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب، ويقول: هذا أذني، وهو كما قيل:

أقام يُعمل أياماً رويته ... وشبَّه الماء بعد الجهد بالماء

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندي فيما حكاه عنه السيرافي

من قوله: هذا من باب فقد عدم الوجود، وفقد عدم الوجود هو الوجود، فكيف وقد ذكروا في افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه، كما قد بيناه في غير هذا الموضع: ما هو نقيض المقصود: من التعليم، والبيان، وتحرير الأدلة والبراهين. وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضع.

قال الرازي: المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى، وهي عمدة الفلاسفة. قالوا: الأجسام ممكنة، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر، أما بيان كونها ممكنة، فبالطريق المذكورة في مسألة الحدوث، وأما بيان أن الممكن لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا.

قلت: وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة، وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة. وابن سينا كان يعجب بهذه الطريق ويقول: إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود، من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة، كما فعل أسلافه الفلاسفة. ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا، لكن لا تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام كما ذكره الرازي عنهم. وإمكان الأجسام هو مبني على توحيدهم المبني على نفي صفات الله تعالى، كما تقدم التنبيه عليه. وهو من أفسد الكلام، كما قد بين ذلك في غير موضع. ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد، كصاحب الفصوص وأمثاله الذين حقيقة قولهم: تعطيل الصانع بالكلية، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية.

قال: المسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة، أو ممكنة وحادثة.

قال: وتقريره أن يقال: اختصاص كل جسم بما له من الصفات: إما أن يكون لجسميته، أو لما يكون حالا في الجسمية، أو لما يكون محلا لها، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها. وهذا القسم الأخير: إما أن يكون جسما أو

جسمانيا، أو لا جسما ولا جسمانيا. وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره في إثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم.

فساد القـول بتماثل الأجسام

قلت: وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص، والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع. وهذا الذي أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيِّز واجبا، بل جائزا. وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات. وما ذكره من الدليل لا يصح؛ وذلك أنه قال: اختصاصه بذلك إن كان واجبا: فإما أن يكون الوجوب لنفس الجسمية، أو لأمر عرض للجسمية، أو لأمر عرضت له الجسمية، أو لأمر غير عارض لها، ولا معروض لها. والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة، وإن كان لعارض: فإما أن يكون ممتنع الزوال، وهو اللازم، أو ممكن الزوال، وهو العارض، فإن العرضي في اصطلاحهم أعم من العارض؛ فإن كان ممتنع الزوال: فإن كل الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول، وإن كان لغيرها أفضي إلى التسلسل، وإن كان لمعروض الجسمية لم يصح؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب في الجهات، فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا في الجهات، فيكون محل الجسمية جسما، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات، لم يكن له اختصاص بالحيز، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز، وإذا كان محلـه ذاهبـا في الجهـات كـان جسما، وحينئـذ فـالقـول في اختصاصه بذلك الحالّ فيه كالقول في الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها، بل لأمر عارض ممكن الزوال؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال، وهو المقصود.

قلت: ولقائل أن يقول: هذا الدليل مبني على تماثل الأجسام، وأكثر العقلاء على خلافه، وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة. وهو مبني

أيضا على الكلام في الصورة والمادة، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع في مقدماته.

قوله: «إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل» ممنوع؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى، لم يجب في ذلك التسلسل، كما في سائر الأمور التي تشترك في شيء وتفترق في شيء فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له؛ لم يلزم التسلسل، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الآخر، كسائر الحقائق المختلفة، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع، فالموجب لوجود كل فرد من تلك الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له، لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، وبُيِّن فيه فساد مايقوله المنطقيون: من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة، ونحو ذلك؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها، وهذا غلط لا يستريب فيه مَنْ فهمه، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا، بل نقول: مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقدرا أو غير ذلك، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحيِّز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر، بل المشاهد خلاف ذلك؛ فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة، بل لأمر يخصها، هو من لوازمها، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم.

وأيضا، فقوله: «إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال» ممنوع.

وقوله: «لأن المعقول من الجسمية الامتدادُ في الجهات فمحله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات» يقال له: محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات،

كما أن محل التحيز هو المتحيز، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق، ومحل المقدار هو المقدر، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحي العليم القدير، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض. وهذا في كل ما يوصف بصفة؛ فمحل الصفة هو الموصوف، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها؛ فإذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التي هي الطول والعرض والعمق مثلا: كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذي هو الطويل العريض [العميق] وحينئذ فمحلها له اختصاص الحيز، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذي هو محل لها الممتد في الجهات هو المقتضي لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة، وهو مستلزم لذلك، كما هو مستلزم للامتداد في الجهات؛ فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد، وجنس الأعراض والصفات؛ فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين في الجهات المعينة، ومستلزم للصفات المعينة التي يقال: إنها لازمة له، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته، وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها، كالحيوانية والناطقية للإنسان، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا، فإن كون النباتناميا متغذيا هو صفة لازمة له، لا لعموم كونه جسما، ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها، بل حقيقة مستلزمة لنموه واغتذائه، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقة من كونه ممتدا في الجهات، وإن كان ذلك أيضا لازما له؛ فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها، وفي أنها حاملة لتلك الصفات، وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت، فالصفاتُ الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظمُ مما يوجب تشابهها ومناسبةَ بعضها لبعض؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول: إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها، وسائر الصفات عارضة

لها، تفتقر إلى سبب غير الذات. ومن يقول باختلافها يقول: بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز، كالموصوفية للموصوف واللونية للملون، والعرضية للعرض، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها، ونحو ذلك، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه: لم يكن أحدهما مثلا للآخر، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون، وهذا طعم وهذا طعم، وهذا عرض وهذا عرض: لم يكن أحدهما مثلا للآخر، وإذا اشتركا في هذا موصوف وهذا موصوف: لم يكن أحدهما مثلا للآخر، وإذا اشتركا في أن لهذا مقداراً ولهذا مقداراً، ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكانا: كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها؛ لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدر، والمكان للمتمكن، والحيز للمتحيز، فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل، فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل، والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع.

استدلال الرازي بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع

قال الرازي: المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة، والعبد غير قادر عليها، فلا بد من فاعل آخر، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا، ومن استدل على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات، فكذلك يقول أيضا في حدوث الصفات.

قال: والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات، وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسما، والثاني لا يقتضي ذلك.

هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن:

قلت: هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن، وهي التي جاءت

بها الرسل، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان، وغير ذلك من الحوادث، ويذكر في آياته خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، ونحو ذلك، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالاً بحدوث الصفات، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها، بل الجواهر والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها، ولا تزال موجودة، وإنما تغيرت صفاتها كما تتغير صفاتُ الجسم إذا تحرك قبل السكون، وكما تتغير ألوانه، وكما تتغير أشكاله. وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم.

حقيقة قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية أن الرب لم يزل معطلاً لا يفعل شيئاً

وحقيقة قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم من الأشعرية وغيرهم: أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به، وبعد ذلك ما بقي يخلق شيئا، بل إنما تحدث صفات تقوم بها، ويدعون أن هذا قول أهل الملل: الأنبياء وأتباعهم، وبينهم وبين الفلاسفة في هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة، ويجعلون المادة والصورة جوهرين، وهؤلاء يقولون: ليست الصورة إلا عرضا قائما بجسم.

إثبات الفلاسفة للمادة والصورة وقوع هذين اللفظين على معان متعددة

والتحقيق: أن المادة والصورة لفظ يقع على معان. كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية، والكلية، والأولية.

فالأول: مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة، والخشب إذا جعل كرسيا، واللَّبِن والحجر إذا جعل بيتا، والغزل إذا نسج ثوبا، ونحو ذلك فلاريب

أن المادة هنا التي يسمونها الهيولى: هي أجسام قائمة بنفسها، وأن الصورة أعراض قائمة بها، فتحوّل الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا.

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل: إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك، وهذه الطريقة طريقة أبي علي وأبي هاشم ومَنْ وافقهما. فيقال: هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب، والبناء إلى بانٍ، ونحو ذلك. ومعلوم أن البناء والكاتب لم يبدع جسما، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصا، وهو عرض من الأعراض. فكيف يجعل مثل هذا محدثا للذوات، ويجعل الذي خلق الإنسان من نطفة، والشجرة من نواةٍ، إنما أحدث الصفات؟ لكن المعتزلة لا يقولون: إن الجسم يحدث جسما، وإنما يحدث عرضا.

والثاني من معاني المادة والصورة: هي الطبيعية، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم، وليس هذا مراد الفلاسفة، وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصوّر، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه. ومن قال «إن هذا عرض قائم بجوهر» من أهل الكلام فقد غلط، وحينئذ فيقول المتفلسف: إن هذه الصورة القائمة بالمادة والهيولى إن أراد بذلك ما خلق منه الإنسان كالمني ـ وهو لم يرد ذلك ـ فلا ريب أن ذاك جسم آخر فسد واستحال، وليس هو الآن موجودا، بل ذاك صورة، وهذا صورة، والله تعالى خلق أحدهما من الآخر، وإن أراد أن هنا جوهراً قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة، وأن هذا الجسم المشهود الذي هو صورة قائم بذلك الجوهر العقلي، فهذا من خيالاتهم الفاسدة.

الاستدلال بما في العالم من إحكام وإتقان على وجود الذات الإلهية

ومن هنا تعرف قولهم في الهيولى الكلية، حيث ادعو أن بين أجسام العالم

جوهرا قائما بنفسه، تشترك فيه الأجسام. ومَنْ تصور الأمور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلا، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها، من الأحكام اللازمة للأجسام، وعلم أن اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم، فالاتصال والانفصال عرضان، والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلا تارة، ومنفصلا أخرى، كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى، ومتحركا تارة وساكنا أخرى. وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

قال الرازي: والطريقة الخامسة ـ وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربع ـ وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل، والذي يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى.

ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول

قلت: والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول ﷺ هو الحق الموافق لصريح المعقول، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول، وأن خيار ما عند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه، لكنهم يلبسون الحق بالباطل، فلا يأتون به على وجهه، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية، وهي خيار ما عندهم، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد، الذين آتاهم الله الهدى والسداد. وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع.

فصل

في الكلام على وجود واجب الوجود

وأما ما تكلموه به في وجود واجب الوجود وتحيرهم فيه هل وجوده حقيقته أو زائد على حقيقته، وفي صفاته وأفعاله؟ فهذا بحر واسع قد بسطناه في غير هذا الموضع، وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال، وهو تارة يقول بقول هؤلاء، وتارة يقول بقول هؤلاء. والآمدي متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك، مع أنه لم يذكر دليلا على اثبات واجب الوجود البتة، فإنه ظن ان الطرق المذكورة ترجع إلى الإستدلال بالامكان على المرجح الموجب، فلم يسلك في إثبات واجب ا لوجود إلا هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا، لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدي، فإن اولئك اثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه، لكن احتجوا على مغايرته للموجودات المحسوسة بطريقته المبنية على نفي الصفات وهي باطلة.

وأما الآمدي، فلم يقرر اثبات واجب الوجود بحال، بل قال في كتاب ابكار الافكار في أعظم مسائل الكتاب، وهي مسألة اثبات واجب الوجود مذهب اهل الحق من المتشرعين وطوائف الالهيين القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره، وكل ما سواه فمتوقف في وجوده عليه خلافاً لطائفة شاذة من الباطنية، ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية، فإنه إما ان يكون واجباً لذاته او لا يكون واجباً

لذاته، فإن كان الأول فهو المطلوب، وإن كان الثاني فكل موجود لا يكون واجباً لذاته فهو ممكن لذاته، لأنه لو كـان ممتنعاً لذاته لما كان موجوداً، وإذا كان ممكناً فالوجود والعدم عليه جائزان، وعند ذلك فإما ان يكون في وجوده مفتقراً إلى مرجح او غير مفتقر إليه، فإن لم يكن مفتقراً إلى المرجح، فقد ترجح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع، وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته او لغيره، فإن كان الأول فهو المطلوب وإن كان الثاني فذلك الغير إما ان يكون معلولاً لمعلوله او لغيره، فإن كان الأول فيلزم ان يكون كل واحد منهما مقوّماً للآخر، ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهم مقوّما لمقوم نفسه، فيكون كل واحد منهما مقوماً لنفسه، لأن مقوم المقوم مقوم، وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوماً بنفسه، والمتقوم بنفسه لا يكون ممكناً وهو خلاف الفرض، ولأن التقويم اضافة بين المقوم والمقوم، فيستدعي المغايرة بينهما ولا مغايرة بين الشيء ونفسه، وإن كان الثاني وهو ان يكون ذلك الغير معلولاً للغـير فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الأول، عند ذلك فإما ان يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية، فإن كان الاول فهو المطلوب وإن كان الثاني فهو ممتنع، ثم ذكر الادلة المتقدمة على ابطال التسلسل وبين فسادها كلها كما تقدم حكاية قوله واختار الحجة المذكورة عنه التي حكيناها فقال: وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً فلا يخفى ان النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد وعند ذلك فالجملة موجودة وهي إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لا جائز ان تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وقد قيل انها ممكنة كما سبق، وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المطلوب، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح، والمرجح إما ان يكون داخلاً فيها او خارجا عنها لا جائز ان يقال بالأول، فان المرجح للجملة مرجح لآحادها، ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه ضرورة كونه من

الآحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض، وأن يكون مرجحا لعلته لكونه من الآحاد وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة وهو دور ممتنع، وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو اما ممكن او واجب، فإن كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الغرض فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته وهو المطلوب.

قلت: فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع، ثم اورد على نفسه أسئلة كثيرة منها: قول ا لمعترض لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحصر صحته في غير المتناهي. سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن، ولكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية، وعند ذلك فلا يلزم ان يكون معللاً بغير علة الأحاد. سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع ان يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بمعنى انه مترجح بواحد منا ليلزم ما ذكرتموه، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة، ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته.

ثم قال في الجواب قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زائد على الأحاد المتعاقبة إلى غير النهاية.

قلنا ان اردتم ان مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر إلا حالة وإن اردتم به الهيئة الإجتماعية من آحاد الأعداد فلا خفاء بكونه زائداً على كل واحد من الآحاد، وهو المطلوب.

قولهم، ما المانع من ان تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه.

قلنا: إما أن يقال تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها أو بواحد منها، فإن كان بواحد منها فالمحال الذي ألزمناه حاصل، وإن كان بمجموع

الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجيح الشيء بنفسه وهو محال، فهذا ما ذكره في كتابه المشهور المعروف بابكار الأفكار المصنف في الكلام، وليس في هذا تعرّض لأبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة. لا نهاية لها، ولكن فيه اثبات واجب الوجود خارجاً عنها.

وقد ذهب طائفة من اهل الكلام كأصحاب معمر إلى اثبات معان لا نهاية لها مجتمعة وهي الخلق وهي شرط في الحدوث، ثم انه في كتابه المسمى بدقائق الحقائق في الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها ابطال اثبات علل ومعلولات لا نهاية لها، ولكنه اعترض عليها باعتراض، وذكر انه لا جواب عنه فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب، فقال بعد ان ذكر ما ذكره: هنا الجملة إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة او ممكنة لا جائز ان تكون واجبة، وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنه اذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه: افتقار كل واحد إلى علته وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من اطلاق الامكان عليها بمعنى انها غير مفتقرة إلى امر خارج عن ذاتها، وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط، فإنه إذا قيل أن الجملة غير ممكنة فقد بينا في المنطقيات ان كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص، فأما واجب لذاته وإما ممتنع لا جائز ان يقال بالامتناع وإلا لما كانت موجودة. بقي ان تكون واجبة بذاتها وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل ان يكون ممكناً باعتبار ذاته، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة، والمرجح: فاما ان يكون ممكناً أو واجباً لا جائز أن يكون ممكناً إذ هو من الجملة، ثم يلزم ان يكون مرجحاً لنفسه لكونه مرجحاً للجملة، والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها وذلك محال، ثم يلزم ان يكون علته علته، وهو دور ممتنع.

وإن كان واجباً لذاته غير مفتقر إلى علة في وجوده فإما أن يكون علة للجملة او لبعضها، فإن كان علة للجملة لزم ان يكون علة لكل واحد من

آحادها إذا الجملة هي مجموع الآحاد وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللاً بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود، وما قيل انه علة[1] له من آحاد الجملة، وإن كان علة لبعض منها لا يكون معلولاً لغيره، فهو خلاف الفرض، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدم النهاية فهو محال. كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها، فالقول بكونها غير متناهية اعدادها محال وجمع بين متناقضين وهو القول بأنه ما من علة إلا ولها علة، والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة لها فإذاً قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وان القول بأن لا نهاية لها محال.

ثم قال: ولقائل ان يقول إثبات الجملة لما يتناهى، وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل.

قال: وهذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله.

قلت: فهذا استدلاله على واحب الوجود لم يذكر في كتبه غيره، وأما حدوث العالم فأبطل طرق الناس وبناه على أن الجسم لا يخلو من الاعراض الحادثة إذ العرض لا يبقى زمانين، واستدل على امتناع حوادث لا أول لها بعد ان أبطل وجوه غيره بالوجه الذي تقدم، وتقدم ما فيه من الضعف الذي بيّنه الارموي وغيره، ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين بنوا ذلك على الامكان، وهو ان ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى مخصص لأنه ترجيح لاحد طرفي الممكن فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث إلا بناء على ان ذلك ممكن يفتقر إلى واجب، ولا يجعل الممكن دالاً على الواجب إلا بناء على نفي التسلسل، والتسلسل قد اورد عليه السؤال الذي قال انه لا جواب له عنه، وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر اثبات الصانع إليها،

---

(١) قوله؛ من آحاد الجملة كذا في الأصل، ولعل هنا تحريفاً، ووجه الكلام لبعض آحاد الجملة. انظر كتبه مصححة.

وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن فتتم تلك المقدمات، وذلك ان اثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك.

والعلم بان الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية، وهو ابين من افتقار الممكن إلى المرجح، فلا يحتاج ان يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما، وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري اهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، ومن وافقهم على ذلك من أصحاب احمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة واستدلال على الأظهر بالأخفى، وعلى الاقوى بالأضعف كما لا يحدّ الشيء بما هو اخفى منه، وإن كان الحد مطابقاً للمحدود مطرداً منعكسا يحصل به التمييز مع ان الحد والاستدلال بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى مثل من حصلت له شبهة او معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره لكون ذلك أظهر عنده، فإن الظهور والخفاء امر نسبي إضافي مثل من يكون من شأنه الاستخفاف بالأمور الواضحة البينة، فإذا كان الكلام طويلا مستغلقاً هابه وعظمه كما يوجد في جنس هؤلاء، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا، وهذا هو المقصود منها، وهؤلاء كثيراً ما يغلطون فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل حتى يتوهم ان ذلك الطريق المعين إذا بطل انسدّ باب المعرفة، ولهذا لما بنى الآمدي وغيره على هذه الطريقة التي تعود إلى طريقة الإمكان، وبنوا طريقة الامكان على نفي التسلسل حصل ما حصل، فكان مثل هؤلاء مثل من عمد إلى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم، فقطعهم ومنعهم الرزق الذي به يجاهدون وتركوا واحداً ظناً انه يكفي في قتال العدو وهو أضعف الجماعة وأعجزهم، ثم أنهم مع هذا قطعوا رزقه الذي به يستعين فلم يبق بإزاء العدو أحد. ومثل نهر كبير كدجلة

والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها، ومنها ما هو قوي مكين في مكان قريب فعمد المتولي إلى تلك الجسود فقطعها كلها ولم يترك إلا واحداً طويلاً بعيداً ضعيفاً، ثم انه خرقه في أثنائه حتى انقطع الطريق ولم يبق لأحد طريق إلى العبور، وهو مع هذا يستعمل الناس في الآلات التي يصنع بها الجسور ويشعر الناس انه لا يمكن احدا ان يعبر إلا بما يصنعه، او مثل رجل كان لمدينته اسوار متداخلة سور خلف سور كل سور منها يحفط المدينة، فعمد المتولي فهدم تلك الاسوار كلها وترك سوراً هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظاً، ثم انه مع ذلك خرق منه ناحية يدخل منها العدو، فلم يبق للمدينة سور يحفظها، فيقال، إن اثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة منها: الاستدلال بالحدوث على المحدث وهذا يكفي فيه حدوث الانسان نفسه او حدوث ما يشاهد من الحيوانات كالنبات والحيوان وغير ذلك، ثم إنه يعلم بالضرورة ان المحدث لا بد له من محدث، وإذا قدر انه اثبت الصانع بحدوث العالم لزم ان المحدث لا بد له من محدث، ثم إذا قدر انه استدل بطريقة الامكان إما ابتداء وإما مع طريقة الحدوث، فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى نفي التسلسل، وأيضاً فإبطال التسلسل له طرق كثيرة، وذلك انه يمكن ان يقال فيه وجوه.

احدها: ان الموجودات بأسرها إما ان تكون واجبة الوجود او ممكنة الوجود او ممتنعة الوجود، والأقسام الثلاثة باطلة، فلزم ان يكون بعضها واجباً وبعضها ممكنا. اما الثالث، فهو باطل، فإن ما وجد لا يكون ممتنع الوجود، والثاني باطل أيضاً لأن ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده وعدمه، وما كان كذلك لم يوجد إلا بغيره، فلو كان مجموع الموجودات ممكنة لافتقرت الموجودات كلها إلى غيرها، وما ليس بموجود فهو معدوم، والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة، والأول باطل أيضاً، فإنا نشاهد فيها ما يحدث بعد ان لم يكن كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والامطار، والحادث عدم مرة ووجد اخرى، فلا يكون ممتنعاً، لأن الممتنع لا يوجد ولا واجباً بنفسه، لان الواجب بنفسه لا يعدم، فثبت انه ممكن وثبت ان في الموجودات ما هو ممكن بنفسه،

وانه ليس كلها ممكناً، فثبت ان فيها موجوداً ليس بممكن، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه، فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب او بغيره وهو الممكن، ولا يجوز ان يكون فيهما ممتنع لأن الممتنع هو الذي لا يجوز ان يوجد، فيمتنع ان يكون في الوجود ممتنع فتبين ان في الموجودات واجباً وممكنا وليس فيها ممتنع، وإن شئت قلت إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن او لا يقبل العدم وهو الممكن او لا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه، وإن شئت قلت إما ان يفتقر إلى غيره وهو الممكن، او لا يفتقر وهو الواجب، وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة وليس كلها ممكناً ولا كلها واجباً تعين ان فيها واجبا وفيها ممكنا.

الوجه الثاني: أن يقال كل ممكن نفسه لا يوجد إلا بموجب يجب به وجوده، لأنه إذا لم يحصل ما به يجب وجوده، كان وجوده ممكناً قابلاً للوجود والعدم فلا يوجد وما به يجب وجوده لا يكون ممكناً، لان الممكن لا يجب به شيء لافتقاره إلى غيره، فالمفتقر إلى الممكن مفتقر إليه، وإلى ما به وجب الممكن، وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه.

الوجه الثالث: ان يقال طبيعة الامكان. سواء فرضت الممكنات متناهية او غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها، فإن ما كان كذلك لم يكن ممكناً فلا بد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن، والمراد بالممكن في هذه المواضع الممكن الامكان الخاص، وهو الذي يقبل الوجود والعدم، فيكون الواجب والممتنع قسيميه، فإذا أريد به الممكن الامكان العام وهو قسيم الممتنع، فكل موجود فهو ممكن بالامكان العام، ثم الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره، وليس كل موجود وجد بنفسه لأن منها المحدثات التي يعلم بضرورة العقل ان وجودها ليس بأنفسها فثبت ان من الموجودات ما هو موجود بنفسه وما هو موجود بغيره.

الوجه الرابع: أن يقال الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها، لأن الغير إن كان معدوماً امتنع ان يكون الموجود موجوداً بما ليس بموجود، وإن كان الغير موجوداً كان الموجود خارجاً عن جملة الموجودات، وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها، فإما ان يكون كلها او كل منها موجوداً بنفسه، وإما ان لا يكون، والأول ممتنع لأن المحدثات التي يشهد حدوثها يعلم بالضرورة انها ليست موجودة بنفسها، وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها تعين ان منها ما هو موجود بنفسه، ومنها ما هو موجود بغيره، وهذا لك ان تعتبره في كل فرد فرد من الموجودات، وفي المجموع فتقول: يمتنع في كل فرد من الموجودات ان يكون موجوداً بغير موجود لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات موجوداً بغير موجود لزم ان يكون كل من الموجودات موجوداً بمعدوم، وهذا ممتنع. وإذا امتنع فإما أن يكون كل موجود موجوداً بنفسه، وإما أن يكون موجوداً بوجود غيره، وإما أن يكون منها ما هو موجود بنفسه، ومنها ما هو موجود بوجود غيره، والأول ممتنع لوجود الحوادث التي لا توجد بأنفسها، والثاني ممتنع لأن كل واحد واحد من الموجودات إذا كان موجوداً بوجود غيره، والغير من الموجودات التي لا توجد إلا بموجود غيرها لم يكن فيها إلا ما هو مفتقر محتاج إلى الغير، وما كان نفسه مفتقراً محتاجاً إلى الغير لم يوجد إلا بوجود ذلك الغير، وما كان في نفسه لا يوجد إلا بغيره فأولى ان لا يكون بنفسه مبدعاً لغيره، فيلزم ان لا يكون في الموجودات ما هو موجود بنفسه ولا ما هو فاعل لغيره، فيلزم حينئذ ان لا يوجد شيء من الموجودات لأن الموجود إما موجود بنفسه وإما بموجود غيره، وهذا إنما لزم لما قدر ان كل موجود موجود بغيره، فتعين ان من الموجودات ما هو موجود بنفسه وهو المطلوب، وأما إذا اعتبرت ذلك في المجموع فمجموع الموجود لا يكون واجباً بنفسه، لأن من اجزائه ما هو ممكن محدث كائن بعد ان لم يكن، والمجموع يتوقف عليه والمتوقف على الممكن لا يكون واجبا بنفسه، ولا يكون المجموع مفتقراً إلى غيره المباين له، فإن ذلك لا يكون إلا معدوما،

والموجود لا يكون مفتقراً إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا عن مجموع الموجود، فتعين ان يكون المجموع مفتقرا إلى ما هو داخل في المجموع، وذلك البعض لا يكون إلا واجباً بنفسه. إذ لو لم يكن واجباً بنفسه لكان ممكنا مفتقراً إلى غيره، فيكون مجموع كل واحد من الموجودات مفتقراً إلى غيره، وذلك الغير ممكن بنفسه وهو جزء من المجموع الممكن المفتقر إلى غيره، ويمتنع ان يكون مجموع الممكنات ليس مفتقراً إلى ما هو بعض الممكنات، فإن مجموعها اعظم من بعضها، وذلك البعض يشرك المجموع في الفقر والاحتياج إلى الغير ففيه ما فيها من الاحتياج، والفقر الى الغير مع ان المجموع اعظم منه فإذا كانت الاجزاء كلها فقيرة محتاجة والمجموع محتاجاً فقيراً امتنع ان يكون شيء من الاجزاء بالمجموع وحده فضلا عن ان يكون بجزء آخر فضلا عن ان يكون المجموع الذي كل اجزائه فقراء بواحد من تلك الأجزاء الفقراء، وهذا كله بين ضروري لا يستريب فيه من تصوره ويمكن تصوير هذه المواد على وجوه أخرى.

فصل

في تصوير هذه الأدلة في مادة الحدوث

وكذلك يمكن تصوير هذه الادلة في مادة الحدوث بأن يقال الموجودات إما ان تكون كلها حادثة وهو ممتنع، لأن الحوادث لا بد لها من فاعل وذلك معلوم بالضرورة، ومحدث الموجودات كلها لا يكون معدوماً وذلك أيضاً معلوم بالضرورة، وما خرج عن الموجودات لا يكون إلا معدوماً، فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم إما حدوثها بلا محدث، وإما حدوثها بمحدث معدوم، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة، فثبت انه لا بد في الوجود من موجود قديم وليس كل موجود قديماً بالضرورة الحسية، فثبت ان الموجودات تنقسم إلى قديم ومحدث، وهاتان المقدمتان، وهو ان كل حادث فلا بد له من محدث، وان المحدث للموجود لا يكون إلا موجوداً مع انهما معلومتان بالضرورة، فإن كثيراً من أهل الكلام اخذوا يقررون ذلك بأدلة نظرية

ويحتجون على ذلك بأدلة وهي وإن كانت صحيحة لكن النتيجة أبين عند العقل من المقدمات فيصير كمن يحد الأجلى بالأخفى، وهذا وإن كان قد يذمه كثير من الناس مطلقاً، فقد ينتفع به في مواضع: مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجلية دون ما أخفى منها، ومثل حصول العلم بذلك من الطرق الدقيقة الخفية الطويلة لمن يرى ان حصول العلم له بمثل هذه الطرق اعظم عنده واحب إليه، وأنه إذا خوطب بالادلة الواضحة المعروفة للعامة لم يكن له مزية على العامة ولن يقصد بمخاطبته بمثل ذلك. ان مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا لم ندعه عجزاً وجهلاً وإنما أعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه واشتغالاً بما هو أنفع من تطويل لا يحتاج إليه إلى أمثال ذلك من المقاصد. فأما كون الحادث لا بد له من محدث، فهي ضرورية عند جماهير العلماء وكثير من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظريا كما سيأتي ذكره بعد هذا، وأما كون المعدوم لا يكون فاعلاً للموجودات، فهو أظهر من ذلك، ولذلك اعترف بكونه ضرورياً من استدل على ان المحدث لا بد له من محدث موجود، والممكن لا بد له من مؤثر موجود كالرازي وغيره.

قال الرازي: أما كون المؤثر موجوداً، فانه لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر منفي، والحكم بالاكتفاء بالمؤثر المنفي حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر.

قال: والعلم بذلك ضروري ولا يتصور في هذا المقام الاستدلال بالكلام المشهور من أن المعدوم لا تميز فيه، فلا يمكن استناد الأثر اليه لانه يتوجه عليه شكوك معروفة.

قال: والجواب عنها، وإن كان ممكناً إلا أن العلم بفساد استناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيرا من العلم بذلك، والدليل والاجوبة عن الأسئلة التي تورد عليه وايضاح الواضح لا يزيده الإخفاء.

قال: وقول القائل؛ هب أن المؤثر ليس بمعدوم فلم يجب أن يكون موجوداً؟

قلنا لا واسطة بين الوجود والعدم. وقول القائل أن الماهية تقتضي الامكان

لا شرط الوجود ولا العدم فهو متوسط بين الوجود والعدم. قلنا: نحن لا ندعي أن كل حقيقة، فهي إما الوجود وإما العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر، بل ندعي أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها. أنها لا تخلو عن وصفي الوجود والعدم، وإذا كان كذلك فكون الماهية مغايرة للوجود والعدم لا يقدح في قولنا أنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

قلت: هذا السؤال، والجواب عنه لا يحتاج اليه مع علمنا الضروري بأن المؤثر في الموجود لا يكون إلا موجوداً، وهذا قد سبقه إليه غير واحد من النظار كأبي المعالي الجويني، فإنه قال في الارشاد: فان قال قائل قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدماً؟ قلنا: العدم عندنا نفي محض وليس المعدوم على صفة من صفات الاثبات، ولا فرق بين نفي الصانع وبين تقدير الصانع منفياً من كل وجه، بل نفي الصانع، وان كان باطلاً - بالدليل القاطع، فالقول به غير متناقض في نفسه، والمصير الى إثبات صانع منفي متناقض، وانما يلزم القول بالصانع المعدوم. المعتزلة حيث أثبتوا للمعدوم صفات الاثبات وقضوا بأن المعدوم على خصائص الاجناس.

قال: والوجه أن لا نعدّ الوجود من الصفات، فان الوجود نفس الذات وليس بمثابة التحيز للجوهر، فان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد.

قال: والائمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات.

قال الكيا الهرّاسي الطبري: اذا قلنا الباري موجود، فوجوده ذاته هذا بالاتفاق من أصحابنا القائلين بالأحوال والنافين لها إلا على رأي المعتزلة الذين قالـوا المعدوم شيء. وقال أبو القاسم الانصاري شارح الارشاد القاضي أبو بكر وإن أثبت الأحوال فلم يجعل الوجود حالاً، فان العلم به علم بالذات، وعند أبي هاشم ومتبعيه: الوجود من الأحوال وهي من أثر كون الفاعل قادراً.

قال: وما قاله إمام الحرمين من أن الأئمة يتوسعون في عد الوجود من

الصفات، فانما قالوا ذلك لما بيناه من أن صفة النفس عندهم تفيد مايفيده النفس، فلا فرق بين وجود الجوهر وتحيزه، وهكذا قال الكيا: الوجود بمنزلة التحيز للجوهر، فان التحيز للجوهر نفس الجوهر. خالف أبا المعالي.

قال: ومن الدليل على وجود الصانع أنه موصوف بالصفات القائمة به كالحياة والقدرة والعلم ونحوها وهذه الصفات مشروطة بوجود محلها، وقد يكون الشيء موجوداً ولا يكون مختصاً بهذه الصفات، ويستحيل الاختصاص بهذه الصفات من غير تحقق وجود.

قال: ومما يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على أنه فاعل، ومن شرط الفاعل أن يكون موجوداً.

قلت: هذا الثاني هو ما ذكره أبو المعالي فإن اثبات الصانع اثبات لوجوده، وإلا فصانع منتفٍ كنفي الصانع، وأما الأول فهو وان كان صحيحاً لكن النتيجة أبين من المقدمات، فإن العلم بأن الصانع لا يكو الا موجوداً أبين من العلم بثبوت صفاته، وبأن الموصوف لا يكون إلا موجوداً ولهذا أقرَّ بوجوده طوائف أنكروا قيام الصفات به، وإذا قرروا اقيام الصفات به، فكون الفاعل لا يكون إلا موجوداً أبين من كون ماتقوم به الصفة لا يكون إلا موجوداً، وكلاهما معلوم بالضرورة، لكن الفاعل الذي يبدع غيره أحق بالوجودوكمال الوجود من محل الصفة، فإن محل الصفة قد يكون جماداً وقد يكون حيواناً وقد يكون قادراً وقد يكون عاجزاً والصفة أيضاً قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس بشرط قيامهما جميعا بمحل آخر، فالصفة وإن كانت مفتقرة إلى محل وجودي فهو من باب الافتقار الى المحل القابل، وأما المفعول المفتقر إلى الفاعل، فهو من باب الافتقار إلى الفاعل ومعلوم أن الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل أقوى من الحاجة إلى القابل فيما له قابل، وأيضا فان القابل شرط في المقبول لا يجب تقدمه عليه، بل يجوز اقترانهما بخلاف الفاعل فإنه لا يجوز أن يقارن المفعول، بل لا بد من تقدمه عليه، ولهذا اتفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلاً

للآخر لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني، وأما كون كل من الشيئين شرطاً للآخر فإنه يجوز، وهذا هو الدور المعيّ وذاك هو الدور القبلي.
وقد بسط هذا في غير هذا الموضع وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط في مسائل الصفات من هذا الوجه حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة، بل قد يجعلون ذلك كله علة إذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية، وهما العلتان المفصلتان اللتان بهما يكون وجود المعلول، والقابل الذي قد يسمى مادة وهيولي مع الصورة هما علتا حقيقة الشيء في نفسه سواء قيل أن حقيقة غير العين الموجودة في الخارج، كما يدعون ذلك أو قيل هي هي كما هو المعروف عن متكلمي أهل السنّة. والمقصود هنا أن الدليل لما دل على أنه لا بد من موجود واجب بنفسه أي لا يكون له فاعل يوجده لا علة فاعلة ولا ما يسمى فاعلا غير ذلك صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعاني فأرادوا اثباتها كلها، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون له حقيقة موصوفة بالوجود لئلا تكون الذات متعلقة بصفة، فلا تكون واجبة بنفسها، ومعلوم أن كون الذات مستلزمة للصفة كما يمتنع تحققها بدونها لا يوجب افتقارها إلى فاعل أو علة فاعلة، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات مشروطة بالصفة، والصفة مشروطة بالذات، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف، فإذا قيل هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلاً ولا علة فاعلة، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير فإنما هو شرط من الشروط، وكون الذات مشروطة بالصفة اللازمة لها والصفة مشروطة بالذات لا يمنع أن يكون الجميع واجباً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ولا علة فاعلة، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع، والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها تقتضي أن يكون محلها موجوداً، فالمفعول المفتقر الى فاعل يقتضي أن يكون فاعله موجوداً بطريق الأولى، وأيضا فيقال: الحوادث المشهودة لا بد لها من محدث إذ المحدث من حيث هو محدث وكل ما يقدّر محدثاً سواء قدر متناهياً أو غير متناهٍ لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من فاعل ليس بمحدث،

والعلم بذلك ضروري إذ طبيعة الحدوث تقتضي الافتقار إلى فاعل، فلا بد لكل ما يقدر محدثاً من فاعل، فيمتنع أن يكون فاعل المحدثات محدثاً، فوجب أن يكون قديماً، وأيضاً، فالمحدث مفتقر إلى محدث كامل مستقل بالفعل إذ ما ليس مستقلاً بالفعل مفتقر إلى غيره، فلا يكون هو وحده الفاعل، بل الفاعل هو وذلك الغير، فلا يكون وحده فاعلاً للمحدث، ثم ذلك الغير إن كان محدثاً فلا بد له من فاعل أيضا فلا بد للمحدثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدثاته، والعقل يعلم افتقار المحدث الى المحدث الفاعل ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له، فلا يحتاج أن يقال في ذلك ان المحدث يتخصص بزمان دون زمان، أو بقدر دون قدر، ولا بد للتخصيص من مخصص، فان العلم بافتقار المحدث إلى المحدث أبين في العقل وأبده له ولهذا قال تعالى ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ﴾ (١) قال جبير بن مطعم: لما سمعت رسول الله ﷺ يقرؤها أحسست بفؤادي قد انصدع وقال ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ* أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ﴾ (٢) اذ كان كل من القسمين، وهو كونهم خلقوا من غير خالق وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة، فان الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدث، وإنه لم يحدث نفسه، فلما كان العلم بأنه لا بد له من محدث وإن محدثه ليس هو إياه علماً ضرورياً ثبت بالضرورة أن له محدثاً خالقاً غيره، وكل ما يقدر فيه أنه مخلوق، فهو كذلك، والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ففيه معنى الابداع والتقدير، وإذا علمت ان الممكن لا بد له من مرجح يجب به وإلا لم يكن موجوداً بل يبقى معدوماً على أصح القولين، أو متردداً بين الوجود والعدم على الآخر، فالمحدث لا بد له من فاعل يستغني به المفعول، فيكون به وإلاّ بقي مفتقراً إلى غيره، وإذا قدر محدثه أيضاً هو أيضاً محدث لم يستغن به لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره، فالمفتقر اليه مفتقرا إلى ذلك الغير الذي الأول مفتقر إليه بطريق الأولى. فلا توجد الحوادث إلا بفاعل غني عن غيره، وكل محدث مفتقر إلى غيره فلا توجد

---

(١) سورة الطور، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان: ٥٨، ٥٩.

الحوادث إلا بفاعل قديم غير محدث، فهذه طرق متعددة يثبت بها الوجود الواجب بنفسه القديم.

فصل

في أن كل مُحْدَث لا بد له من محدِث

واعلم بان علم الانسان بأن كل محدَث لا بد له من محدِث، أو كل ممكن لا بد له من واجب، أو كل فقير فلا بد له من غني، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق، أو كل معلَّم فلا بد له من معلِّم، أو كل أثر فلا بد له من مؤثِّر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والاخبار العامة هو علم كلي بقضية كلية، وهو حق في نفسه، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب هو أيضاً معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك الصفة العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لا بد له من بان فانه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب، وإذا رأى بنياناً علم أنه لا بد له من بانٍ، وان لم يستشعر في تلك الحال كل كتابة كانت أو تكون أو يمكن أن تكون، ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة، وهذا كما أن الانسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان، وأن كل جسمين فانهما لا يكونان في مكان واحد، وهكذا اذا رأى درهماً ونصف درهم علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء، وان لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه، وكذلك اذا قيل هذا العدد الأول مساوٍ لهذا العدد الثاني، وهذا الثاني مساوٍ لهذا الثالث، فإنه يعلم أن الأول مساوٍ لمساوي الثاني وهو مساوٍ للثالث، وإن لم يستحضر أن كل مساوٍ لمساوٍ فهو مساوٍ كذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم، وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود، ويعلم أنه لا يجتمع

وجوده وعدمه، بل يتناقضان، وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه لا يجتمع نفي كل شيء واثباته ووجوده وعدمه، وهكذا عامة القضايا الكلية فإنه قد يكون علم الانسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية أبده للعقل من الحكم الكلي، ولا تكون معرفته بحكم المعينات موقوفة على تلك القضايا الكليات، ولهذا كان علم الانسان أنه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بأن كل انسان لم يحدث نفسه ولا على ان كل حادث لم يحدث نفسه، بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة، وتلك القضية المعينة صادقة، والعلم بها فطري ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه وان كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعينات بالقضية الكلية، ويستفاد العلم بالقضية الكلية بواسطة العلم بالمعينات، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس شرطاً في العلم بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات وأعظم، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات، ولهذا لا تجد أحداً يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا البناء لا بد له من بانٍ بل يعلم هذا ضرورة، وان كان العلم بأن كل حادث لا بد له من فاعل قد اعتقده طوائف من النظار نظرياً حتى أقاموا عليه دليلاً إما بقياس الشمول وإما بقياس التمثيل، فالاول قول من يقول كل محدث لا بد له من محدث، والثاني قول من يقول هذا محدث فيفتقر إلى محدث قياساً على البناء، والكتابة، ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث. منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختص والتخصيص لا بد له من مخصص، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن والممكن لا بد له من مرجح لوجوده، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء فلا بدَّ من ترجيح أحد الجانبين، وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى في هذه القضايا ضرورية، بل يجعلها أبين من الثانية التي استدل بها عليها، وهذا الاضطراب، انما يقع في القضايا الكلية العامة، وأما كون هذا البناء لا بد له من بانٍ، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب، وهذا الثوب المخيط لا بدَّ له من خياط، وهذه الآثار التي في الارض من آثار الاقدام لا بد لها من مؤثر، وهذه الضربة لا بدَّ لها من ضارب، وهذه الصياغة لا بد لها من صائغ،

وهذا الكلام المنظوم المسموع لا بد له من متكلم، وهذا الضرب والرمي والطعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن، فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ولا تفتقر في العلم بها إلى دليل، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها وذكر القضية التي تتناولها وغيرها حجة ثانية، فيستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة مع قطع نظرهم عن قضية كلية كما يعلم الانسان أحوال نفسه المعينة، فإنه يعلم انه لم يحدث نفسه، وإن لم يستحضران كل حادث لا يحدث بنفسه، ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً مـن الحوادث المتجـددة كـالـرعـد والبرق والزلازل ذكروا الله وسبحوه، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه، بل له محدث أحدثه، وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفاً لهم بخلاف المتجدد الغريب، والاّ فعامة مايذكرون الله ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه، ولو لم يكن إلا خلق الانسان، فانه من أعظم الآيات، فكل أحد يعلم أنه هو لم يحدث نفسه، ولا أبواه أحدثاه، ولا أحد من البشر أحدثه، ويعلم أنه لا بد له من محدث، فكل أحد يعلم أن له خالقاً خلقه، ويعلم أنه موجود حي عليم قدير سميع بصير، ومن جعل غيـره حياً كان أولى أن يكون حياً، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليماً، ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادراً، ويعلم أيضاً أن فيه من الاحكام ما دل على علم الفاعل، ومن الاختصاص ما دل على ارادة الفاعل، وان نفس الاحداث لا يكون إلا بقدرة المحدث، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة يفيـده العلم بهذه المطـالـب وغيرهـا كما قـال تعـالى ﴿وفي أَنْفُسِكُـمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ (١).

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٢١.

فصل

إذا تبين ذلك فالدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي هي آية له وعلامة عليه، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج تحت قضية كلية، سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه أو لم تعرف عينه، بل عرف على وجه مطلق مجمل.

فالأول، مثل أن يقال: علامة دار فلان أن على بابها كذا أو على عتبها كذا، أو علامة فلان أنه كذا وكذا، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين.

والثاني: ان يقال علامة من كان اميراً أو قاضيا ان تكون هيئته كذا وكذا، فإذا رأى تلك الهيئة علم ان هناك أميراً او قاضياً، وان لم تعلم عينه، وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه، وكل منها يدل بنفسه على ان له محدثاً بنفسه، ولا يحتاج ان يقرن بذلك ان كل محدث فله محدث، كما قدمناه ان العلم بافراد هذه القضية لا يجب ان يتوقف على كلياتها بل، قد يكون دلالته على المحدث المعين اظهر وأسبق، ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها من غير ان يجب ان يقترن بها قضية كلية، ان كل محدث فله محدث، وهي أيضاً دالة على الخالق سبحانه من حيث يعلم انه لا يحدثها إلا هو، فإنه كما يستدل على ان المحدثات لا بد لها من محدث قادر عليم مريد حكيم، فالفعل يستلزم القدرة، والأحكام يستلزم العلم، والتخصيص يستلزم الارادة، وحسن العاقبة يستلزم الحكمة، وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر، وكل حادث كما دل على عين الخالق فكذلك الآخر يدل عليه، فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه، وسماها الله آيات، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي لا قياس تمثيلي ولا قياس

شمولي، وان كان القياس شاهداً لها ومؤيداً لمقتضاها، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب ان يقف على هذا القياس، بل تعلم موجبها ومقتضاها وإن لم يخطر لها. ان كل ممكن فإنه لا يترجح احد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح، ومن هنا يتبين لك ان ما تنازع فيه طائفة من النظار، وهو ان علة الافتقار إلى الصانع هل هو الحدوث او الإمكان او مجموعها لا يحتاج إليه، وذلك ان كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق، وهذا الافتقار وصف له لازم، ومعنى هذا ان حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه، فإن شهدت حقيقة موجودة في الخارج علم انه لا بد لها من فاعل، وإن تصورت في العقل علم انها لا توجد في الخارج إلا بفاعل، ولو قدر أنها تتصور تصوراً مطلقاً علم انها لا توجد إلا بفاعل، وهذا يعلم بنفس تصويرها، وإن لم يشعر القلب بكونها حادثة او ممكنة، وإن كان كل من الامكان والحدوث دليلاً ايضا على هذا الافتقار، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم، وقد علم انها لا توجد إلا بفاعل، والإمكان يستلزم انها لا توجد إلا بموجد، وذلك يستلزم إذا وجدت ان تكون بموجد وهي من حيث هي هي، وإن لم تدرج تحت وصف كلي تستلزم الافتقار إلى الفاعل اي لا تكون موجودة إلا بالفاعل ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل المبقي المديم لها، فهي مفتقرة إليه في حدوثها وبقائها سواء قيل ان بقاءها وصف زائد عليها او لم يقل، ولهذا يعلم العقل بالضرورة ان هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب يبقيه، كما يعلم انه لم يحدث إلا بسبب يحدثه، ولو بنى الانسان سقفاً ولم يدع شيئاً يمسكه لقال له الناس هذا لا يدوم ولا يبقى، وكذلك إذاخاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الامور المفتقرة إلى ما يبقيها كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها، وما يذكر من الامثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع في حدوثها وبقائها إنما هو للتنبيه على ما في الفطرة، كما يمثل بالسفينة في الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم انه قال له طائفة من الملاحدة: ما الدلالة على وجود الصانع؟ فقال لهم:

دعوني فخاطري مشغول بأمر غريب. قالوا: ما هو؟ قال: بلغني ان في دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة وهي ذاهبة وراجعة من غير أحد يحركها ولا يقوم عليها. فقالوا له: أمجنون انت؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: اهذا يصدقه عاقل؟ فقال: فكيف صدّقت عقولكم ان هذا العالم بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة، وهذا الفلك الدوار السيار يجري وتحدث هذه الحوادث بغير محدث، وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك، فرجعوا على انفسم بالملام، وهذا إذا قيل فهذه السفينة اثبتت نفسها في الساحل بغير موثق اوثقها ولا رابط ربطها كذبت العقول بذلك، فهكذا إذا قيل ان الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقيها ولا ممسك يمسكها، ولهذا نبه سبحانه على هذا وهذا، فالأول كثير، وأما الثاني: ففي مثل قوله ﴿إنّ اللهَ يُـمْسِكُ السَّمواتِ والأرْضَ أنْ تزُولاَ ولَئِنْ زالَتَا إنْ أمْسَكَهُما مِنْ أحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إنَّهُ كانَ حَلِماً غَفُوراً﴾ (١) وقوله ﴿ومِنْ آياتِـهِ أنْ تَقُـومَ السَّماءُ والأرْضُ بِـأمْـرِهِ﴾ (٢) وقـولـه ﴿رَفَـعَ السَّمواتِ بِغَيْرِ عُـمُدٍ تَرَوْنَها﴾ (٣) وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات، كما قـال الله تعـالى: ﴿الّذي خَلَقَكُـمْ ثُـمَّ رزَقَكُـمْ ثُـمَّ يُميتُكُـمْ ثُـمَّ يُحْيِيكُـمْ هَـلْ مِن شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وتَعَالَى عَـمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٤) وهذا الذي ذكرناه من ان نفس الاعيان المحدثة كالانسان تستلزم وجود الصانع الخالق، وان علم الانسان بانه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته من غير احتياج إلى قضية كلية تقترن بهذا، وهو معنى ما يذكره كثير من الناس مثل قول الشهرستاني: أما تعطيل العالم عن الصانع العليم القادر الحكيم، فلست أراها مقالة ولا عرفت عليها صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية انهم قالوا: كان العالم في الأزل اجزاء مبثوثة تتحرك على غير إستقامة فاصطكت اتفاقاً، فحصل العالم بشكله الذي تراه عليه.

قال: ولست ارى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو يعترف

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٤١.

(٢) سورة الروم، الآية: ٢٥.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٢.

(٤) سورة الروم، الآية: ٤٠.

بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت والاتفاق احترازاً عن التعليل، فما عدّت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع عليم قادر حكيم ﴿أفي اللهِ شَكٌّ﴾ [1] ﴿ولَئِنْ سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ [2] ﴿ولَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّموات والأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العزيزُ العليمُ﴾ [3] وان هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرّاء، فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضرّاء ﴿دعُوا اللهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [4] ﴿وإذا مسَّكُمْ الضُّرُّ في البَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إلا إيَّاهُ﴾ [5].

قال: ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك: «أُمِرْتُ أن أقاتِلَ النَّاسَ حتى يقولوا لا إله إلاّ الله» فاعلم انه لا إله إلا الله، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ﴿ذَلِكُمْ بأنَّهُ إذا دُعِيَ اللهُ وحْدَهُ كَفَرْتُمْ وإن يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ [6] ﴿وإذَا ذُكِرَ اللهُ وحْدَهُ اشْمأَزَّتْ قُلوبُ الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بالآخِرةِ﴾ [7] ﴿وإذا ذَكَرْتَ رَبَّكَ في القُرْآن وحْدَهُ ولَّوْا علَى أدْبارِهِمْ نُفُوراً﴾ [8].

قال: وقد سلك المتكلمون طريقاً في إثبات الصانع، وهو الإستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر، وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان.

قلت: وهذا الطريق الثاني لم يسلكه الأوائل، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه، ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو، والأوائل إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على مذهب ابن سينا.

قال: ويدعى كل واحد من جهة الاستدلال ضرورة وبديهة.

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ١٠.
(٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٧.
(٣) سورة الزخرف، الآية: ٩.
(٤) سورة يونس، الآية: ٢٢.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ٦٧.
(٦) سورة غافر، الآية: ١٢.
(٧) سورة الزمر، الآية: ٤٥.
(٨) سورة الإسراء، الآية: ٤٦.

قال: وانا أقول ما شهد به الحدوث، أو دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه في ذاته إلى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات يرغب إليه، ولا يرغب عنه، ويستغني به ولا يستغني عنه، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهات، فان احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث. وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الـمُضْطَرَّ إذا دَعَاهُ﴾ [1] ﴿مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ البَرِّ والبحرِ﴾ [2] ﴿مَنْ يَرْزُقُكُـمْ مِنَ السَّماءِ والأرضِ﴾ [3]﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُـمَّ يُعِيدُهُ﴾ [4] وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ « خلق الله العباد على معرفته فاجتالتهم الشياطين عنها ».

قلت: لفظ الحديث في الصحيح يقول الله: « خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً ».

قال: فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج، وذلك الاجتيال من الشيطان هو تسويله الاستغناء ونفي الحاجة، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويلات الشياطين، فإنهم الباقون على اصل الفطرة ﴿ومَا كانَ لهُ علَيْهِمْ مِنْ سُلْطَان﴾ [5] ﴿فذكِّرْ إنْ نَفَعَت الذِّكْرَى★ سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى﴾ [6] ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لعلَّهُ يَتذَكَّرُ أوْ يَخْشَى﴾ [7].

قلت: الذي في الحديث أن الشياطين أمرتهم ان يشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً وهذا المرض العام في أكثر بني آدم وهو الشرك كما قال تعالى ﴿ومَا يُؤْمِنُ أَكْثَرَهُمْ باللهِ إلاَّ وهُـمْ مُشْرِكُونَ﴾ [8] وأما التعطيل، فهو مرض خاص

---

(١) سورة النمل، الآية: ٦٢.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٦٣.
(٣) سورة يونس، الآية: ٣١.
(٤) سورة النمل، الآية: ٦٤.
(٥) سورة سبأ، الآية: ٢١.
(٦) سورة الأعلى، الآيتان: ٩، ١٠.
(٧) سورة طه، الآية: ٤٤.
(٨) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

لا يكاد يقع إلا عن عناد، كما وقع لفرعون وليس في الحديث ان الشياطين سوّلت لهم الاستغناء عن الصانع، فإن هذا لا يقع إلا خاصاً لبعض الناس أو لكثير منهم في بعض الأحوال، وهو من جنس السفسطة، بل هو شر السفسطة، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائماً، بل تعرض لبعض الناس او لكثير منهم في بعض الأشياء.

قال: ومن رحل إلى الله قربت مسافته حيث رجع إلى نفسه ادنى رجوع، فعرف احتياجه إليه في تكوينه وبقائه وتقلبه في أحواله وأنحائه، ثم استبصر من آيات الآفاق إلى آيات الأنفس، ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه الخ.

قلت: هو وطائفة معه يظنون ان الضمير في قوله ﴿حتَّى يتبيَّن لهم انَّهُ الحقّ﴾ عائد إلى الله ويقولون هذه جمعت طريق من استدل بالخلق على الخالق ومن استدل بالخالق على المخلوق، والصواب الذي عليه المفسرون وعليه تدل الآية ان الضمير عائد الى القرآن، وان الله يرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ما يبين لهم ان القرآن حق، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة وان يسلم ما اخبر به الرسول كما قال تعالى: ﴿قُلْ أرأيْتُم إنْ كانَ مِنْ عِنْدِ اللهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أضلَّ مِمَّنْ هُوَ في شِقاقٍ بعيدٍ★ سَنُريهِمْ آياتِنَا في الآفاقِ وفي أنفُسِهِمْ حتَّى يتبيَّنَ لَهُمْ أنَّهُ الحقُّ﴾ [1].

والمقصود هنا التنبيه على ان حاجة المعين إلى العلم لا يتوقف على العلم بحاجة كل من هو مثله، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي، وأيضا فالحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة هي أعظم وقعاً في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق، ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه، وينفعها ويضرها هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ولا تكرهه ولا تحبه، ولهذا كان ما يعرف من أحوال الرسل مع أممهم بالأخبار المتواترة، ورؤية [2] يفيد العلم

---

(١) سورة فصلت، الآيتان: ٥٢، ٥٣.

(٢) بياض في الأصل.

فقط، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب، فيفيد كمال القوتين العلمية والعملية بنفسه بخلاف ما يفيد العلم، ثم العلم يفيد العمل، ولهذا كان أكثر الناس على أن الاقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك ان اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها. ألا ترى ان الناس يعرفون من احوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم، كولاة امورهم ومالكيهم وأصدقائهم وأعدائهم ما لا يعلمونه من احوال من لا يرجونه ولا يخافونه، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته إذ كان هو الذي خلقهم، وهو الذي يأتيهم بالمنافع ويدفع عنهم المضار ﴿وما بكُم مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثمّ إذا مسَّكُمْ الضُّرُّ فإليهِ تَجْأَرُونَ﴾ [1] وكل ما يحصل من احد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره، وهذه الحاجة التي توجب رجوعهم إليه حال اضطرارهم كما يخاطبهم بذلك في كتابه، وهم محتاجون اليه من جهة ألوهيته فإنه لا صلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله، بل يكون ما يحبونه سواء كأنبيائه وصالحي عباده. إنما يحبونهم لأجله كما في الصحيحين. عن النبي ﷺ انه قال: «ثلاث من كُنَّ فيه وجَدَ حلاوة الإيمان، من كانَ الله ورسوله احب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله، ومن كان يكره ان يرجع في الكفر بعد اذ أنقذه الله منه كما يكره ان يلقى في النار» ومعلوم ان السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك مشروط بالشعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه، فالافتقار الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذل كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الامور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها، بل هي ضرورية فيها كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به أولى ان يكون ضرورياً في النفوس.

وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح «كل مولود يولد على الفطرة» وقوله

---

(١) سورة النحل، الآية: ٥٣.

فيما يروى عن ربه: ﴿خلقت عبادي حنفاء﴾ ونحو ذلك لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط، بل إقراراً يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له، وهذا هو الحنيفية، وأصل الإيمان قول القلب وعمله أي علمه بالخالق وعبوديته للخالق، والقلب مفطور على هذا وهذا، وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض إما بجهله، وإما بظلمه فجحد بآيات الله واستيقنتها نفسه ظلماً وعلواً لم يمتنع ان يكون الخلق ولدوا على الفطرة.

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر ان المعرفة ضرورية، والعلم الذي يقترن به حب المعلوم وقد يسمى معرفة، ما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمعروف ما تحبه القلوب مع العلم، والمنكر ما تكره وتنفر عنه عند العلم به، فلهذا قد يسمى من كان فيه مع علمه بالله حب لله وانابة إليه. عارفاً بخلاف العالم الخالي عن حب القلب وتألهه، فإنهم لا يسمونه عارفاً، ومن المعلوم ان وجود حب الله وخشيته والرغبة إليه وتألهه في القلب فرع وجود الإقرار به، وهذا الثاني مستلزم للأول فإذا كان هذا يكون ضرورياً في القلب، فوجود الاقرار السابق عليه اللازم له اولى ان يكون ضرورياً، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم، وقد يراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معيناً خاصاً، وبالعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كلياً عاماً وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل، كما بسط في موضع آخر، وسيأتي كلام الناس في الاقرار بالصانع. هل يحصل بالضرورة او بالنظر، أو يحصل بهذا وبهذا؟ وقد بينا في غير هذا الموضع الكلام على قولهم علة الحاجة، إلى المؤثر هل هي الحدوث او الإمكان او مجموعها؟ وبينا انه إن أريد بذلك ان الحدوث مثلاً دليل على ان المحدث يحتاج إلى محدث، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى فاعل فهذا صحيح، وان أريد بذلك ان الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل، فهذا باطل، وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر وأنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح، وأن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقراً فهذا باطل، وعلى هذا فلا منافاة بين

ان يكون كل من الامكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر، وإنما النزاع في مسألتين إحداهما، أن الواجب بغيره أزلاً وأبداً هل يصح ان يكون مفعولاً لغيره كما يقوله من يقول من المتفلسفة ان الفلك قديم معلول ممكن لواجب الوجود أزلاً وأبداً، فهذا هو القول الذي ينكره جماهير العقلاء من بني آدم ويقولون، إن كون الشيء مفعولاً مصنوعاً مع كونه مقارناً لفاعله أزلاً وأبداً ممتنع. ويقولون أيضاً ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، فأما ما كان دائم الوجود، فهذا عند عامة العقلاء ضروري الوجود، وليس من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة، حتى ابن سينا وأتباعه، ولكن ابن سينا تناقض فادعى في باب اثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديماً أزلياً مع كونه ممكنا، ووافقه على ذلك طائفة من المتأخرين كالرازي وغيره، ولزمهم على ذلك من الإشكالات ما لم يقدروا على جوابه، كما قد بسط في موضعه، وعلى هذا فالإمكان والحدوث متلازمان، فكل ممكن محدث، وكل محدث ممكن، وأما تقدير ممكن مفعول[1] لواجب غيره مع انه محدث، فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء، واكثر الفلاسفة من أتباع ارسطو وغيره مع الجمهور يقولون ان الامكان لا يعقل إلا في المحدثات، واما الذي ادعى ثبوت ممكن قديم، فهو ابن سينا ومن وافقه، ولهذا ورد عليهم في إثبات هذا الامكان سؤالات لا جواب لهم عنها، والرازي لما كان مثبتاً لهذا الإمكان موافقة لابن سينا كان في كلامه من الاضطراب ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار، مع ان هؤلاء كلهم يثبتون في كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه سلفهم أرسطو وغيره ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا كائنا بعد ان لم يكن، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد هذا، وقال: ما ذكره ابن سينا ونحوه من أن الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم مع كونه قديماً أزلياً قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا.

---

(١) قوله لواجب غيره، هكذا في الأصل، ولعل الصواب واجب لغيره، وانظر كتبه مصححة.

قلت: وابن سينا قد ذكر أيضاً في غير موضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم، كما قاله سلفه وسائر العقلاء، وقد ذكرت ألفاظه من كتاب الشفاء وغيره في غير هذا الموضع، وهو مما يتبين به اتفاق العقلاء على أن كل ممكن يقبل الوجود والعدم، فلا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن، وهذا مما يبين أن كل ما سوى الـواجب بنفسه فهو محدث كائن بعد أن لم يكن، وهذا لا يناقض دوام فاعليته.

والمقصود هنا أن نفس الحدوث والامكان دليل على الافتقار إلى المؤثر، وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق، فهذا خطأ بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها لا يحتاج إلى علة، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة إذ ذلك يفضي إلى تسلسل العلل وهو باطل باتفاق العلماء، بل من الاحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقاً للذوات، ولا يفتقر إلى علة وكون كل ما سوى الله فقيراً إليه محتاجاً إليه دائما هو من هذا الباب، فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً، ويمتنع أن يكون إلا غنياً عن كل ما سواه، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنياً عنه بوجه من الوجوه، ويجب في كل ما سواه أن يكون فقيراً محتاجاً إليه دائما في كل وقت، وهنا ينشأ نزاع في المسألة الثانية، وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الاحداث فقط، أو هو دائماً مفتقر إليه على قولين للنظار، وكثير من أهل الكلام المتلقي عن جهم وأبي الهذيل ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم يقولون أنه لا يفتقر إليه إلا في حال الاحداث لا في حال البقاء، وهذا القول في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية الذين يقولون افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه بل افتقاره إليه في حال بقائه دائما أزلاً وأبداً، فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء، وأولئك زعموا أن المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائما، وكلا القولين باطل، كما قد بسط في موضعه.

والمقصود هنا أن كثيراً مما يجعلونه مقدمات في أدلة اثبات الصانع وإن كان حقاً، فإنه لا يحتاج إليه عامة الفطر السليمة، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به والكلام على ابطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب، وما سلكوه من الطرق بقطع التسلسل والدور فهو طريق صحيح أيضا.

وجماع ذلك أن الدور نوعان والتسلسل نوعان:

أما الدور؛ فقد يراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا اولا هذا إلا مع هذا، ويسمى هذا الدور المعي الاقتراني، ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا ونحو ذلك، وهو الدور القبلي.

فالأول ممكن كالامور المتضايفة مثل البنوة والابوة وكالمعلولين لعلة واحدة وسائر الامور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها الا مع الآخر، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة، وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط.

وأما الثاني؛ فممتنع فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلا بعد هذا لزم أن يكون ذاك موجوداً قبل هذا، وهذا قبل ذاك فيكون كل من هذا وذاك موجوداً قبل أن يكون موجوداً، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع، ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا، أو علة فاعلة أو علة غائية ونحو ذلك، لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه، فكيف يكون فاعلاً لفاعل نفسه، وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها، فكيف لعلة نفسها، وكذلك العلة الغائية التي يوجدها الفاعل هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها، فاذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها، فهذا ونحوه من الدور [1] المتسلسل، تقدم الشيء على نفسه أو على المتقدم على نفسه، وكونه فاعلاً لنفسه المفعولة أو لمفعول مفعول نفسه، أو علة لنفسه المعلولة أو لمعلول معلول نفسه، أو معلولاً

---

(١) قوله المتسلسل كذا في الأصل، ولعل الصواب المستلزم، فتأمل كتبه مصححة.

مفعولاً لنفسه، أو لمعلول نفسه ومفعول نفسه. كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع، ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك.

وأما التسلسل في الآثار والشروط ونحو ذلك؛ ففيه قولان معروفان لأصناف الناس، وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك، فهذا ممتنع بلا ريب، فإذا تبين هذا، فنقول: لو كان جميع الموجودات ممكناً مفتقراً إلى فاعل غيره، فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له لزم كون كل منهما فاعلاً للآخر، وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء، وإن كان ذلك الغير غيراً آخر لزم وجود فاعلين ومفعولين إلى غير غاية، وان شئت قلت لزم مؤثرون كل منهم مؤثر في الآخر إلى غير غاية، وان شئت قلت لزم علل كل منها معلول للآخر إلى غير غاية، وكل من هؤلاء ممكن الوجود مفتقر إلى غيره لا يوجد بنفسه، فهنا سؤالان:

أحدهما، قول القائل لم لا يجوز أن يكون المجموع واجبا بنفسه وان كان كل فرد من أفراده ممكنا بنفسه؟ وقد أجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه مع أنه باطل أيضاً لأن المجموع هو الاجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية، وكل من الاجزاء ممكن بنفسه، والهيئة الاجتماعية عرض من الاعراض لا يقوم بنفسه، فهو أيضا ممكن بنفسه بطريق الأولى، فكل من الاجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن بنفسه، فامتنع أن يكون هناك ما يقدروا واجباً بنفسه، وأيضا فإن ما توصف به الافراد قد يوصف به المجموع وقد لا يوصف، فان كان إتصاف الافرادية لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع وجب اتصاف المجموع به بخلاف ما اذا حدث للمجموع بالتركيب وصف منتف بالافراد، ومعلوم أن كل واحد واحد إذا لم يكن موجوداً الا بغيره وهو فقير محتاج، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلى أن يكون في بعضها معاونة للآخر، كالضعيفين اذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة لأن كلا منهما مستغن عن غيره من وجه محتاج اليه من وجه، وأما اذا قدر ان كلا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه امتنع أن يحصل لهما بالاجتماع قوة أو معونة من

أحدهما للآخر، إذ التقدير أن كلاً منهما ليس له شيء إلا من الآخر، وهذا هو الدور القبلي دور الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء، والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء فلا يحصل بالاجتماع وجود أصلاً يبين هذا أن كل جزء، فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره، والمجموع أيضا مفتقر من كل وجه إلى الافراد، فانه أي فرد من الافراد قدر عدمه لزم عدم المجموع، فليس في المجموع وجود يعطيه للافراد ولا لشيء من الافراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الافراد، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة، فان كونها عشرة لا يحصل لأفرادها، كما أن كل فرد ليس وجوده مستفاداً من اجتماع العشرة، فلما لم يكن كل من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الافراد أمكن وجوده بنفسه، وأمكن أن يكون شرطاً في وجوه الفرد الآخر، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد، فتبين أن مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكنا، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

والسؤال الثاني؛ سؤال الآمدي وهو قوله: ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح كل واحد بالآخر إلى غير نهاية؟ فيقال عن هذا أجوبة:

الاوّل: أنه إذا كان كل من الجملة ممكناً بنفسه لا يوجد الا بغيره، فكل من الآحاد ليس وجوده بنفسه، والجملة ليس وجودها بنفسها، فليس هناك شيء وجوده بنفسه، وكل ما ليس وجوده بنفسه فلا يكون وجوده إلا بغيره، فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة مجموع الممكنات ولا شيئاً من الممكنات، وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه، وهو الواجب بنفسه ضرورة، وأما قوله يكون ترجح كل واحد بالآخر أي يكون كل من الممكنات موجوداً بممكن آخر على سبيل التسلسل، فيقال له نفس طبيعة الامكان شاملة لجميع الآحاد وهي مشتركة فيها، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه الطبيعة العامة الشاملة، ونفس طبيعة الامكان توجب الافتقار إلى الغير، فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه للزم استغناء طبيعة الامكان عن الغير، فيكون ما

هو ممكن مفتقر إلى غيره ليس ممكناً مفتقراً إلى غيره، وذلك جمع بين النقيضين يبين ذلك أنه مهما قدر من الممكنات التي ليست متناهية، فانه ليس واحد منها موجوداً بنفسه، بل هو مفتقر إلى ما يبدعه ويفعله، فالثاني منها مشارك للاوّل في هذه الصفة من كل وجه، فليس لشيء منها وجود من نفسه ولا للجملة، فلا يكون هناك موجود أصلاً، بل اذا قال القائل: هذا موجود بآخر والآخر بآخر إلى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر والآخر أبدعه آخر إلى غير نهاية كان حقيقة الكلام انه يقدّر معدومات لا نهاية لها، فان قدر فاعلاً إذا لم يكن موجوداً بنفسه لم يكن له من نفسه إلا العدم، وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم، فكل من هذه الامور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم ولا للمجموع من نفسه إلا العدم، وليس هناك إلا الافراد والمجموع، وكل من ذلك ليس منه إلا العدم، فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم، وأفراد متسلسلة ليس لشيء منها إلا العدم، وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود، فان ما لا يكون منه الا العدم ولا من مجموعه ولا من أفراده يمتنع أن يكون منه وجود، فإذا قدر ممكنات متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك إلا العدم والوجود موجود محسوس، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه ليس وجوده من غيره وهو المطلوب.

الجواب الثاني: أن يقال الموجود الذي ليس وجوده من نفسه يمتنع أن يكون وجود غيره منه فإن وجود نفسه بنفسه واستغناء نفسه بنفسه وقيام نفسه بنفسه أولى من وجود غيره بوجوده واستغناء غيره به وقيام غيره به، فاذا قدر ممكنات ليس فيها ما وجود بنفسه امتنع أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريق الأولى، فلا يجوز أن يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية، وهذا مما لا يقبل النزاع بين العقلاء الذين يفهمونه، وسواء قيل ان المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب، أو قيل انها مؤثرة فيها بالاسباب التي خلقها، أو قيل أن بعضها مؤثر في بعض بالايجاب أو الابداع أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل، فان كل من قال قولاً من هذه الأقوال

لا بد أن يجعل للمؤثر وجوداً من موجود بنفسه لا يمكن أحد أن يقول كل منها مؤثر وليس له من نفسه إلا العدم، وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود، فإنه يعلم بصريحِ العقل أنه اذا قدر أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه، فان ما لا يكون موجوداً بنفسه ومن نفسه فأولى أن لا يكون مؤثراً في وجود غيره بنفسه ومن نفسه، فاذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه، بل كل منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه كان كل منها معدوماً بنفسه معدوم التأثير بنفسه، فنكون قد قدرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ولا تأثير له بنفسه، وليس هناك مغاير لها يكون موجوداً مؤثراً فيها، فليس هناك لا وجود ولا تأثير قطعاً، واذا قال القائل: كل من هذه الأمور التي لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذي لا يوجد بنفسه كان صريح العقل يقول له، فما لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون مؤثراً بنفسه، فكيف تجعله مؤثراً في غيره ولا حقيقة له، فإن قال، بل حقيقته توجد بذلك الغير. قيل له: ليس هناك غير يتحقق به، فإن الغير الذي قدرته هو أيضاً لا وجود له ولا تأثير أصلاً إلا بما تقدره من غير آخر ليس له وجود ولا تأثير، ونكتة هذا الجواب أن تقدير الفعل لما لا يوجد بنفسه بعد ولا يحقق له وجود بغيره، وكونه مؤثراً مبدعاً لغيره من أعظم الامور بطلاناً وفساداً، فإن ابداعه للغير لا يكون إلا بعد وجوده، وهو مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم ليس موجوداً، فكل ما قدر إنما هي معدومات.

يوضح هذا الجواب الثالث، وهو أن نقول قول القائل الممكن الذي لم يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلاً، والمعدوم الذي لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر على العدم، وإذا قال القائل: الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح، فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات، فإنه لا يكون موجوداً إلا بمقتض لوجوده إذ كان ليس له من نفسه وجود، وأما في النفي؛ فمن الناس من يقول علة عدمه عدم علة وجوده ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة، وهذا قول ابن سينا وأتباعه. والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المتكلمين والمتفلسفين،

وهو الآخر من قولي الرازي: أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوماً، فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به إذ العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى فاعل ولا علة، ولكن عدم علته مستلزم لعدمه ودليل على عدمه، فاذا أريد بعلة عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه فهو صحيح، وان أريد بعلة عدمه تحقق العدم الذي يفتقر في تحققه إلى علة موجبة له فليس كذلك، فان العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة، فقول القائل: الممكن لا يوجد إلا بمرجح بمنزلة قوله لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بغيره، ولا يحتاج أن يقول ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلا بغيره، فان ما لا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود، وإذا قلت له من نفسه العدم، فهذا له معنيان: إن أردت أن حقيقته مستلزمة للعدم لا تقبل الوجود فليس كذلك، بل هي قابلة للوجود. وان أردت ان حقيقته لا تقتضي الوجود بل ليس لها من نفسها غير العدم، وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها فهذا صحيح، فالفرق بين كونه ليس له من نفسه إلا العدم، وبين كون نفسه مستلزمة للعدم فرق بين مع أن قولنا له من نفسه وليس له من نفسه لا نريد به أنه في الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا العدم وهي مستلزمة للعدم، فان هذا يتخيله من يقول المعدوم شيء ثابت في الخارج، أو يقول الماهيات في الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق في الخارج، وهذا كله خيال باطل كما قد بسط في موضعه، ولكن الماهية والشيء قد يقدر في الذهن قبل وجوده في الخارج وبعد ذلك فما في الاذهان مغاير لما في الاعيان، وإذا قلنا هذا الممكن يقبل الوجود والعدم أو نفسه أو حقيقته لا تقتضي الوجود ولا تستلزم العدم، فنعني به أنه ما تصوره العقل من هذه الحقائق لا يكون موجوداً في الخارج بنفسه، وليس له في الخارج وجود من نفسه، ولا يجب عدمه في الخارج، بل يقبل أن تتحقق حقيقته في الخارج فيصير موجوداً، ويمكن أن لا تتحقق حقيقته في الخارج فلا يكون موجوداً وليس في الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الاثبات والنفي، بل المراد أن ما تصورناه في الأذهان هل يتحقق في الأعيان أو لا يتحقق، وما تحقق في الاعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره، فإذا قدر أن المتصوّرات في الاذهان ليس

فيها ما يتحقق بنفسه في الخارج، فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأولى، وليس فيها إلا ما هو معدوم في الخارج، بل ليس فيها إلا ما هو ممتنع في الخارج، فان الممكن إذا قدر عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعاً لغيره، فإذا قدر أنه ليس له في الخارج إلا ما ليس له وجود بنفسه لم يكن في الخارج إلا ما هو ممتنع الوجود إما لنفسه وإما لغيره، ولا يكون عدم شيء من ذلك مفتقراً إلى علة توجب عدمه، بل هو معدوم بنفسه سواء أمكن وجوده أو امتنع، وحينئذ فلا يكون في الخارج إلا العدم المستمر، وإذا قيل بعد هذا هذا الذي لا وجود له من نفسه موجود بهذا الذي لا وجود له من نفسه وهلم جرا كان بمنزلة أن يقال هذا المعدوم موجود بهذا المعدوم وهلم جرا، بل بمنزلة أن يقال هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع، فيكون هذا تناقضاً حيث جعلت المعدوم موجوداً بمعدوم وسلسلت ذلك، فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذي أوجد المعدوم الآخر.

الوجه الرابع: أن يقال الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر، فان ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلا بغيره، وإذا كان الممكن الذي قدر انه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه، بل يقبل الوجود والعدم، فالممكن الذي قدر انه الأثر المفعول المصنوع المرجح اولى ان لا يترجح وجوده على عدمه بل هو قابل للوجود، والعدم، بل الممكن لا يكون موجوداً إلا عند ما يجب به وجوده، فإنه ما دام متردداً بين امكان الوجود والعدم لا يوجد فإذا حصل ما به يجب وجوده وجد، وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن، بل لا يجب الممكن إلا بواجب، والواجب إما بنفسه وإما بغيره، والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذي لا يوجد إلا بما يجب وجوده، وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الآخر، بل إنما يجب الآخر بما هو واجب وما كان ممكناً باقياً على الامكان لم يكن واجبا لا بنفسه ولا بغيره، فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير ان يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الامكان ليس فيها

واجب، فلا يكون فيها ما يجب به شيء من الممكنات بطريق الأولى فلا يوجد شيء من الممكنات. وقد وجدت الممكنات هذا خلف، وإنما لزم هذا لما قدرنا ممكنات توجد بممكنات ليس لها من نفسها وجود من غير ان يكون هناك واجب بنفسه.

واعلم أن الناس قد تنازعوا في الممكنات هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها بحيث تكون إما واجبة الوجود معه، وإما ممتنعة العدم، أو قد يحصل ما تكون معه بالوجود اولى مع امكان العدم، وتكون موجودة لمرجح الوجود مع امكان العدم؟ فالأول، قول الجمهور، والثاني؛ قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم، وكثير من الناس يتناقض في هذا الأصل، فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام، وإن اردنا ان نذكر ما يعم القولين قلنا.

الوجه الخامس: ان الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده، بل لا يتحقق وجوده إلا بما يحقق وجوده، وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده لم يحصل شرط وجود شيء من الممكنات فلا يوجد شيء منها، لأن كل ممكن إذا اخذته مفتقراً إلى فاعل يوجده فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده فإنه ما دام مفتقراً إلى ان يصير موجوداً فليس بموجود، فإن كونه موجوداً ينافي كونه مفتقراً إلى أن يصير موجوداً فلا يكون فيها موجود فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن فضلا عن أن يكون فيها ما يكون مبدعاً لممكن او فاعلاً له فلا يوجد ممكن، وقد وجدت الممكنات فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثرا في الآخر ممتنع وهو المطلوب.

واعلم ان تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعاً ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء لم يكن متقدمو النظار يطيلون في تقريره، لكن المتأخرون اخذوا يقررونه، وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل في الآثار التي هي الافعال بالتسلسل في المؤثرين الذين هم الفاعلون، فإن جهم بن صفوان، وأبا الهذيل العلاف، ومن

اتبعها من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة وسلكه من سلكه من المعتزلة والكلابية والكرامية وغيرهم اعتقدوا بطلان هذا كله، وعن هذا امتنعوا ان يقولوا ان الرب لم يزل متكلما إذا شاء، ثم اختلفوا هل كلامه مخلوق او حادث النوع او قديم العين وهو معنى او قديم العين وهو حروف او حروف وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبداً على الأقوال المعروفة في هذا الموضع، ثم أن جهماً وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك في الماضي والمستقبل، ثم أن جهماً كان أشد تعطيلاً فقال بفناء الجنة والنار، أما أبو الهذيل فقال: بفناء حركات الجنة، وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن ان يتكلم ولا يفعل كما قالوا لم يزل وهو لا يمكنه ان يتكلم وأن يفعل، ثم صار الكلام والفعل ممكناً بغير حدوث شيء يقتضي إمكانه، وأما أكثر اتباعها ففرقوا بين الماضي والمستقبل، كما ذكر في غير هذا الموضع، والمقصود هنا أنه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً كما جعل من جعل الدور نوعاً واحداً حصلت شبهة، فصار بعض المتأخرين كالآمدي والأبهري يوردون أسئلة على تسلسل المؤثرات ويقولون انه لا جواب عنها، فلذلك احتيج إلى بسط الكلام في ذلك.

فصل

في ما سلكه المتأخرون في ابطال الدور والتسلسل في العمل

وما سلكه هؤلاء المتأخرون في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار، فهو طريق صحيح أيضاً، وإن كان منهم من يورد على ذلك شكوكاً يعجز بعضهم عن حلها، كما قد بسط في غير هذا الموضع، لكنه طريق طويل مشق لا حاجة إليه، ولهذا لم يسلكه احد من النظار المتقدمين من أهل الكلام المحدث. فضلاً عن السلف والأئمة، فشيوخ المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم من أصناف أهل الكلام أثبتوا الصانع بطريق الحدوث والإمكان، وما يتعلق بذلك من غير احتياج، إلى بناء ذلك على إبطال الدور والتسلسل كما هو الموجود في كتبهم، فلا يوجد بناء. اثبات الصانع على قطع

الدور، والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار في كلام مثل أبي علي الجبائي، وأبي هاشم، وعبد الجبار بن أحمد، وأبي الحسين البصري وغيرهم، ولا في كلام مثل أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي بكر بن فورك، وأبي اسحاق الاسفرايني، وأبي المعالي الجويني وأمثالهم، ولا في كلام محمد بن كرام، ومحمد بن الهيصم وأمثالها، ولا في كتب من يوافق المتكلمين في كثير من طرقهم. مثل كلام أبي الحسن التميمي، والقاضي أبي يعلى، وأبي الوفاء بن عقيل، وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم، وكذلك غير هؤلاء من اصحاب مالك، والشافعي، وأحمد، وفي كلام متكلمي الشيعة كالموسوي، والطوسي وأمثالها. لا أعلم احداً من متكلمي طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفاً على إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار، وإن كان هؤلاء ينفون ما يبطلونه من الدور والتسلسل، فالمقصود انهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفاً عليه، بل من يذكر منهم ابطال التسلسل يذكره في مسائل الصفات والأفعال، فإن هذا فيه نزاع مشهور، فيذكرون ابطال التسلسل مطلقاً في العلل والآثار لإبطال حوادث لا أوّل لها بدليل التطبيق ونحوه.

وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة والعلل الغائية دون الآثار، فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون إليه في إثبات الصانع، وأما التسلسل في الآثار والشروط، فهذا احتاج إليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات كالكلابية، وأكثر المعتزلة والكرامية ومن وافق هؤلاء ومن اقدم من رأيته ذكر نفي التسلسل في إثبات واجب الوجود في المؤثرات خاصة دون الآثار ابن سينا، وهو بناه على نفي التسلسل في العلل فقط، ثم اتبعه من سلك طريقته كالسهروردي المقتول وأمثاله، وكذلك الرازي والطوسي وغيرهما، لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفي الدور أيضاً، والدور القبلي مما اتفق العقلاء على نفيه، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلى ذكر ذلك لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه، فإن هذا لا نهاية له، وإنما

عليه ان ينفي من الاحتمالات ما ينقدح، ولا ريب ان انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال، ولعل هذا هو السبب في أن بعض الناس يذكر في الأدلة من الاحتمالات التي ينفيها ما لا يحتاج غيره إلى ذلك، ولكن هذا لا ضابط له، كما ان الأسئلة والمعارضات الفاسدة التي يمكن ان يوردها بعض الناس على الادلة لا نهاية لها، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى، وإذا وقع مثل ذلك لناظر أو مناظر، فإن الله ييسر من الهدى ما يبين له فساد ذلك، فإن هدايته لخلقه وارشاده لهم هو بحسب حاجتهم إلى ذلك وبحسب قبولهم الهدى، وطلبهم له قصداً وعملاً، ولهذا لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود قال: انه لم يذكر فيها ابطال الدور، وذكر ما ذكره في إبطال الدور، ثم قال: والانصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك، والطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة أئمة الفلاسفة القدماء، كأرسطو وأمثاله، وهي عند التحقيق لا تفيد إلا اثبات مجرد وجود واجب، وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نفي الصفات وهو توحيدهم الفاسد الذي قد بينا فساده في غير هذا الموضع.[1].

من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى إنكار وجوب واجب مغاير لوجود الممكنات، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة، كابن عربي، وابن سبعين وأمثالها، والقول بوحدة الوجود قول حكاه أرسطو وأتباعه عن طائفة من الفلاسفة، وأبطلوه والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو قول ملاحدة الدهرية الطبيعية الذين يقولون ما ثم موجود إلا هذا العالم المشهود هو واجب بنفسه، وهو القول الذي أظهره فرعون، لكن هؤلاء ينازعون أولئك في الإسم، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله، وهؤلاء لا يسمونه باسماء الله، وأولئك يحسبون ان الإله الذي أخبرت عنه الرسل هو هذا الوجود، وأولئك لا يقولون هذا، وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق، وأولئك ليس لهم توجه إليه. وفساد قول هؤلاء يعرف

---

(١) بياض في الأصل.

بوجوه: منها العلم بما يشاهد حدوثه كالمطر والسحاب والحيوان والنبات والمعدن، وغير ذلك من الصور والأعراض، فإن هذه يمتنع ان يكون وجودها واجباً لكونها كانت معدومة، ويمتنع ان تكون ممتنعة لكونها وجدت، فهذه مما يعلم بالضرورة انها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة، ثم ان الرازي جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا هي العمدة الكبرى في إثبات الصانع، كما ذكر ذلك في رسالة اثبات واجب الوجود ونهاية العقول والمطالب العالية وغير ذلك من كتبه، وهذا مما لم يسلكه احد من النظار المعروفين من أهل الإسلام، بل لم يكن في هؤلاء من سلك هذه الطريقة في إثبات الصانع فضلاً عن أن يجعلها هي العمدة ويجعل مبناها على ما سنذكره من المقدمات، وقد رأيت من أهل عصرنا من يصنف في أصول الدين ويجعلون عمدة جميع الدين على هذا الاصل تبعاً لهؤلاء.
لكن منهم من لا يذكر دليلاً أصلاً بل يجعل عمدته في نفي النهاية امتناع وجود ما لا يتناهى من غير حجة أصلاً ولا تفريق بين النوعين، ويرتب على ذلك جميع أصول الدين، ثم من هؤلاء المصنفين من يدخل مع أهل وحدة الوجود المدعين للتحقيق والعرفان، ويعتقد صحة قصيدة ابن الفارض لكونه قرأها على القونوي وأعان على شرحها لمن شرحها من أخوانه، وهم مع هذا يدعون انهم اعظم العالم توحيداً وتحقيقاً ومعرفة، فلينظر العاقل ما هو الرب الذي أثبته هؤلاء، وما هو الطريق لهم إلى إثباته وتناقضهم فيه، فإن القائلين بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصريحاً ولزوماً، وذلك مستلزم للتسلسل، ودليله الذي أثبت به واجب الوجود عمدته فيه نفي كل ما يسمى تسلسلاً، وأيضاً ففيما صنفه من أصول الدين يذكر حدوث العالم موافقة للمتكلمين المبطلين للتسلسل مطلقا في المؤثرات والآثار، ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه، وللتسلسل موافقة لمتصوفة الفلاسفة والملاحدة، كابن العربي، وابن سبعين، وابن الفارض وأمثالهم، وإذا كان ما ذكره ابن سينا وأتباعه في إثبات واجب الوجود صحيحاً في نفسه، وإن كان لا حاجة إليه ولا يحصل المقصود من إثبات الصانع به.
وكان الرازي ونحوه يزعمون ان هذه الطريقة هي الطريقة الكبرى في إثبات

الصانع وهي الطريقة التي سلكها الآمدي مع أنه اعترض عليها باعتراض ذكر انه لا جواب له عنه ، فنحن نذكرها على وجهها .

قال ابن سينا : (**إشارة**) : كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم ، وإن لم يجب لم يجز ان يقال هو يمتنع بذاته بعدما فرض موجوداً ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علته صار واجباً ، وأما إن لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته . الأمر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع ، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسبه ذاته .

إشارة: ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه ، ومن حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما اولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره ، ثم قال تنبيه إما ان يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته ، والجملة معلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ويجب تغيرها ، ولنزد هذا بيانا [١] شرح . كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بذاتها ، وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لآحادها ، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد ، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة ، واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولاً ، ولان علته اولى بذلك ، واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثاني .

---

(١) قوله : بياناً شرح ، كذا في الأصل ، ولعل لفظ شرح زيادة من الناسخ ، أو يكون الأصل بياناً وشرحاً ، وعلى كل حال ، فأول الكلام كل جملة الخ . انظر كتبه مصححة .

اشارة: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها، فهي علة أوّلا للآحاد، ثم للجملة وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها، بل ربما كان شيء علة لبعض الآحاد دون بعض، ولم يكن علة للجملة على الاطلاق.

إشارة: كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة، فهي طرف لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة.

إشارة: كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية، فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكن يتصل بها لا محالة طرف، فظهر انه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته.

قلت: مضمون هذا الكلام ان الموجود إما واجب بنفسه، واما ممكن لا يوجد إلا بغيره، كما قرر ذلك في الإشارتين، لكن قد قيل ان في الكلام تكريراً لا يحتاج إليه، وإذا كان الممكن لا يوجد إلا بغيره فهو مفعول معلول ويمتنع تسلسل المعلولات، لأن كل واحد من تلك الآحاد ممكن، والجملة متعلقة بتلك الممكنات، فتكون ممكنة غير واجبة أيضاً فتجب بغيرها وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب، فهذا معنى قوله، إما ان يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة معلقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها لكن قوله: إما ان يتسلسل يحتاج ان يقال: واما ان لا يتسلسل فقيل انه حذف ذلك اختصاراً إذا كان هو مقصوده، والمعنى وان لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود وهو المطلوب، ولو قيل بدل هذا اللفظ ان تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه، ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي بعد ان ذكره مجملا فقال: إذا تسلسلت الممكنات وكل منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها، لأنه اما أن يكون لها علة، وإما ان لا يكون، وإذا كان لها علة فالعلة اما المجموع واما

بعضه واما خارج عنه، والاقسام ممتنعة إلا الأخير. أما الاول، وهو ان لا تقتضي علة أصلا فتكون الجملة واجبة غير معلولة، فهذا لا يتأتى لأنها إنما تجب بآحادها، وما وجب بآحاده كان معلولاً واجباً بغيره، وهذا يقرره بعضهم كالرازي بوجهين.

احدهما: ان الجملة مركبة من الآحاد وآحادها غيرها، وما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه وهو تقرير ضعيف، لانه لو قدر ان كل واحد من الأجزاء واجب بنفسه لم يمتنع ان تكون الجملة واجبة بنفسها، فإن مجموع الأمور الواجبة بنفسها لا يمتنع ان تكون غير محتاجة إلى أمور خارجة عنها، وهذا هو المراد بكونه واجباً بنفسه، ولكن هذا من جنس حجتهم على نفي الصفات بنفي التركيب وهي حجة داحضة.

الوجه الثاني: إن كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب، والجملة لا تحصل إلا بها، فما لا يحصل إلا بالممكن أولى أن يكون ممكناً، وهذا التقرير خير من ذاك، وهذا التقرير الثاني هو الذي ذكره السهروردي في تلويحاته، وهو اخد الوجهين اللذين ذكرهما الرازي، وهو أحد وجهي الآمدي أيضاً.

قال السهروردي: لما كان كل واحد من الممكنات يحتاج إلى العلة، فجميعها محتاج لأنه معلول الأحاد الممكنة، فيفتقر إلى علة خارجة عنه وهي غير ممكنة، لأنها لو كانت ممكنة كانت من الجملة فتكون إذاً واجبة الوجود. وقد قررها الآمدي بوجه ثالث، وهو أنها إن كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب، فقال: الجملة إما ان تكون واجبة لذاتها، وإما أن تكون ممكنة لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة، وقد قيل، انها ممكنة، ثم قال: وإن كانت واجبة، فهو مع الاستحالة عين المطلوب، وهذا الوجه الثاني الذي ذكره هو وجه ثالث، وليس هذا بمحصل للمقصود، لأنه حينئذ لا يلزم ثبوت واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات، وقد أورد بعضهم على هذا سؤالاً فقال: إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه أفتقار كل واحد إلى علته، وكانت الجملة هي مجموع الآحاد فلا مانع من اطلاق الوجوب وعدم الامكان عليها

بمعنى انها غير مفتقرة إلى أمر خارج عنها، وان كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها إلى بعض، قال الآمدي: وهذا ساقط لأنه إذا كانت الجملة غير ممكنة كانت واجبة بذاتها وهي مجموع الآحاد، وكل واحد من الآحاد ممكن، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها، والواجب بذاته لا يكون ممكناً بذاته.

قلت: وهذا السؤال يحتمل ثلاثة اوجه:

احدها: ان يقال إنها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعاً، ومعلوم ان الجملة هي الآحاد واجتماعها، فإذا كان ذلك ممكناً كانت الذات ممكنة، فيكون السؤال ساقطاً، كما قال الآمدي.

الثاني: ان يقال المجموع واجب بآحاده الممكنة ولا يجعل المجموع نفسه ممكنا، بل يقال المجموع واجب بالآحاد الممكنة، وهذا هو السؤال الذي يقصده من يفهم ما يقول، وحينئذ فسيأتي جوابه بأن الاجتماع الذي للممكنات أولى ان يكون ممكناً لكونه عرضاً لها والعرض محتاج إلى موارده، فإذا كانت ممكنة كان هو أولى بالإمكان وغير ذلك.

الاحتمال الثالث: ان يقال كل واحد من الآحاد يترجح بالآخر والمجموع ممكن ايضاً، لكنه يترجح بترجح الآحاد المتعاقبة، وهذا السؤال ذكره الآمدي مورداً له على هذه الحجة في كتابه المسمى «بدقائق الحقائق»، قال: ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود، ويكون ترجحها بترجح آحادها وترجح آحادها كل واحد بالآخر غير النهاية؟

قال: وهذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله، ولقائل أن يقول: إن أريد بكون الجملة ممكنة أنها ممكنة غير واجبة، بل مفتقرة إلى أمر خارج عنها، فذلك يوجب افتقارها إلى غيرها وهو المطلوب، وان أريد انها ممكنة بنفسها واجبة بالآحاد المتسلسلة، فهذا السؤال هو في معنى السؤال الذي قبله، وإنما الاختلاف بينهما في أن الأول قال: لم لا تكون واجبة بنفسها بمعنى انها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن آحادها، بل المجموع واجب بآحاده الممكنة، والثاني

قال: لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بآحاده على وجه التسلسل، لكن قد يقال انه في أحد التقديرين ادعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحاد وفي الثاني ادعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة بنفسها لكنها واجبة بالآحاد المتسلسلة، ومعلوم ان كليهما باطل، والأول اظهر بطلاناً من الثاني، فإنه إذا كانت الآحاد كلها ممكنة والاجتماع نسبة واضافة بينها غايته ان يكون عرضاً قائماً بها امتنع ان يكون واجباً بنفسه، فإن الموصوف الممكن يمتنع ان تكون صفته واجبة الوجود بنفسها. وأما الثاني، فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة كانت أولى بالامكان، فإن معلول الممكن أولى ان يكون ممكناً، وإن شئت قلت المفتقر إلى الممكن اولى ان يكون ممكناً والآحاد ليس فيها إلا ما هو ممكن، فلا يكون في الاجتماع وآحاده الا ما هو ممكن لا يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه يمتنع ان يوجد به غيره إذا لم يحصل له ما يوجد به، فإن وجوده في نفسه قبل وجود غيره به فإذا لم يمكن وجوده إلا بموجد يوجده فلأن لا يمكن وجود غيره به بدون الموجد الذي يوجده اولى وأحرى، وكل من الممكنات واجتماعها ليس موجوداً بنفسه، فيمتنع ان يكون شيء منها موجداً لغيره، فامتنع ترجح بعضها ببعض وترجح المجموع بالآحاد، وفي الجملة فكلا السؤالين يتضمن[1] افتقاراً إلى الاجتماع إلى الآحاد، فكلاهما لم يدع فيه إلا وجوبها بالآحاد لم يدع وجوباً بالذات غير الوجوب بالآحاد، لكن الآمدي وهي هذا السؤال لما أضافه إلى غيره بعبارة واعتبار، ثم انه اعترف بعدم قدرته على حله لما أورده من جهة نفسه بعبارة اخرى واعتبار آخر، ومن أجاب عن الآمدي في الفرق بينهما يقول: السؤال الاول قيل فيه ان المجموع واجب بنفسه وذلك ممتنع، وهذا قيل فيه انه ممكن واجب بالآحاد، وهذا الجواب بالفرق ضعيف، وذلك لأنه إذا قيل هو ممكن واجب بالآحاد وتلك الآحاد كلها ممكنة، ومعلول الممكن أولى ان يكون ممكناً، فيمتنع ان يكون معلول الممكن واجباً بالممكن قبل وجوب الممكن،

(١) قوله: افتقاراً إلى الاجتماع إلى الآحاد الخ، هكذا في الأصل ولعل في العبارة ما يحتاج إلى تحرير. انظر كتبه مصححة.

والممكن لا يجب إلا بالواجب بنفسه، بل ما كان واحد من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن، فكيف إذا كان كل من الممكنات التي لا نهاية لها جزء علة وجوده، فإن الاجتماع الذي يحصل للممكنات المتسلسلة التي هي علل ومعلولات يتوقف كل واحد واحد من تلك الأمور التي كل منها علة ومعلول، فالاجتماع أولى بالامكان وأبعد عن الوجوب إن قدر أن له حقيقة غير الآحاد، فثبت أنه إذا قدر سلسلة العلل والمعلولات كل منها ممكن، فلا بدّ لها من أمر خارج عنها، وهذا امر متفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية، ولولا أن طوائف من متأخري النظار طولوا في ذلك وشكك فيه بعضهم كالآمدي والأبهري لما بسطنا فيه الكلام، وأصل هذا السؤال مبناه على أن المجموع ليس هو كل واحد واحد من الآحاد إذ المجموع مغاير لكل من الآحاد، فقد يقال هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد، وحينئذ فالمجموع ممكن من جهة كونه مجموعاً واجب بالآحاد الممكنة لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا هم، وأكثر الناس يقولون لا يجب في كل جملة أن توصف بما يوصف به آحادها. قال ابن سينا: ليس إذا صح على كل واحد حكمه صح على كل محصل، وإلا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود، لأن كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد، وكذلك قال السهروردي الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز فإن كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة واحدة وليس كذلك الجميع، وكل واحد من الضدين ممكن في محل والكل معاً غير ممكن، وهذا السؤال يجاب عنه بأجوبة.

أحدها: ان يقال نفس الاجتماع يمتنع ان يكون واجباً بنفسه بدون الاجزاء وإن فساد هذا معلوم بالضرورة ولم يقله أحد. كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله، فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه أولى أن يكون ممكناً غير واجب بنفسه، وإنما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة، وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكناً بنفسه واجباً بالاجزاء، وإذا كان

ممكنا بنفسه فنفس اجتماع الآحاد من جملة أجزاء المجموع، فيقال: المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية، وكل واحد من ذلك ممكن ليس واجباً بنفسه، وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الأجزاء، فلو قيل، وجب المجموع بالآحاد لكان قولاً بوجوب احد الجزئين الممكنين بالآخر، وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه الذي هو الصورة الاجتماعية بسائر الأجزاء التي كل منها ممكن بنفسه، وإذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالآخر من غير شيء واجب بنفسه، ومن المعلوم، ان المعلق بالممكن بنفسه أولى ان يكون ممكناً بنفسه، والممكن بنفسه لا يوجد إلا بغيره، فيلزم ان لا يوجد واحد منهما على هذا التقدير، والتقدير ان الممكنات قد وجدت: فهناك شيء خارج عن الممكنات وجدت به.

الوجه الثاني: ان يقال المجموع الذي هو هيئة اجتماعية نسبة واضافة بين آحاد الممكنات ليس هو جوهراً قائماً بنفسه، فيمتنع ان تكون واجبة بنفسها، فإن العرض مفتقر إلى غيره، والنسبة من أضعف الأعراض وما كان مفتقراً إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه، فالمفتقر إلى كل واحد واحد من الممكنات اولى ان لا يكون واجباً بنفسه، فإذا كان الاجتماع ممكناً بنفسه وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره لم يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره لم يوجد شيء من ذلك إلا بغيره، ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن، فإن الممكن لا يوجد بنفسه فلا يوجد به غيره بطريق الأولى، وهو معنى قولهم المعلق بالممكن اولى ان يكون ممكناً.

الوجه الثالث: ان يقال المجموع اما ان يكون مغايراً لكل واحد واحد وإما أن لا يكون، فإن لم يكن مغايراً بطل هذا السؤال ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة، وإن كان مغايراً لها فهو معلول لها، ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً، وهذا معنى قول ابن سينا إن الجملة إذا لم تقتض علة أصلاً أي لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة كانت واجبة غير معلولة، وكيف يتأتى هذا

وإنما تجب بآحادها يقول هي لم تجب بنفسها، وإنما وجبت بآحادها وما وجب بغيره ولم يكن واجبا بنفسه.. وايضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدي حيث قال: هذا اشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله مع أنه يعظم ما يتكلم فيه من الكلام والفلسفة ويقول في خطبة كتابه ابكار الافكار ما تقوله الفلاسفة من أنه لما كان كمال كل شيء وتمامه بحصول كمالاته الممكنة له كان كمال النفس الانسانية بحصول ما لها من الكمالات وهي الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ولما كانت العلوم متكثرة والمعارف متعددة وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جلتها مع تقاصر الهمم وكثرة القواطع كان الواجب السعي في تحصيل أكملها والإحاطة بأفضلها تقديماً لما هو الأهم فالأهم، وما الفائدة في معرفته أتم ولا يخفى أن اولى ما تترامي إليه بالبصر أبصار البصائر، وتمتد نحوه اعناق الهمم والخواطر ما كان موضوعه أجل الموضوعات وغايته اشرف الغايات، وإليه مرجع العلوم الدينية ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم ونظامه وحله وابرامه، والطرق الموصلة اليه يقينيات، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات، وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام الباحث في ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله ومتعلقاته، ولما كنا مع ذلك قد حققنا اصوله، ونقحنا فصوله، وأحطنا بمعانيه، وأوضحنا مبانيه، وأظهرنا اغواره، وكشفنا اسراره، وفزنا فيه بقصب سبق الأولين، وحزنا غايات افكار المتقدمين والمتأخرين، واستنزعنا منه خلاصة الألباب، وفصلنا القشر من اللباب. سألني بعض الاحباب والفضلاء من الطلاب جمع كتاب حاوٍ لمسائل الأصول جامع لأبكار أفكار العقول، وذكر تمام الكلام، فهو مع هذا الكلام ومع ما في كلامه من ذكر مباحث اهل الفلسفة والكلام يذكر مثل هذا السؤال الوارد على طريقة معرفة واجب الوجود الذي لم يذكر طريقاً سواه، ويذكر أنه مشكل وليس عنده حله، ولكن من عدل عن الطرق الصحيحة الجليسة القطعية القريبة البينة إلى طرق طويلة بعيدة لم يؤمن عليه مثل هذا الانقطاع كما نبه العلماء على ذلك غير مرة، وذكروا ان الطرق المبتدعة إما أن أن تكون مخطرة لطولها ودقتها، وإما ان تكون فاسدة، ولكن

من سلك الطريق المخوفة وكانت طريقاً صحيحة، فإنه يرجى له الوصول إلى المطلوب، ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم صحيح المنقول وصريح المعقول ويدعون ان لا معرفة إلا من طريقهم، وأن لا يكون عالما كاملاً إلا من عرف طريقهم احتيج إلى تبيين ما فيها دفعاً لمن يحارب الله ورسوله ويسعى في الارض فساداً وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم وبياناً لأن اهل العلم والإيمان عالمون بحقائق ما عندهم ليسوا عاجزين عن ذلك، ولكن من كان قادراً على قطع الطريق فترك ذلك إيماناً واحتسابا وطلباً للعدل والحق، وجعل قوته في الجهاد في أعداء الله ورسوله كان خيراً ممن جعل ما أوتيه من القوة فيما يشبه قطع الطريق ﴿وإذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا في الأَرْضِ قالُوا إنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ★ ألا إنَّهُم هُمُ المُفْسِدُونَ ولَكِنْ لا يَشْعُرونَ★ وإذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قالُوا أنُؤْمِنُ كما آمنَ السُّفَهاءُ ألاَ إنَّهُمْ هُمُ السُّفهاءُ ولَكِنْ لا يَعْلَمُونَ★ وإذا لَقوا الَّذينَ آمَنُوا قالُوا آمنَّا وإذا خلُوا إلى شَيَاطِينِهِم قَالُوا إنَّا مَعَكُمْ إنَّما نَحنُ مُسْتَهْزِئُونَ★ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ويَمُدُّهُمْ في طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ★ أولَئِكَ الَّذينَ اشْتَرُوا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فمَا رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ ومَا كانُوا مُهْتَدِينَ★ مَثَلُهُمْ كمَثَلِ الَّذي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أضَاءتْ ما حَوْلَهُ ذهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وتَرَكَهُمْ في ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ★ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ★ أوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ فيهِ ظُلُماتٌ ورَعْدٌ وبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أصَابِعَهُمْ في آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حذَرَ الموتِ واللهُ مُحيطٌ بالكَافِرينَ﴾ (١). فإن الهدى الذي بعث الله به رسوله لما كان فيه معنى الماء الذي يحصل به الحياة ومعنى النور الذي يحصل به الاشراق ذكر هذين المثلين، كما قال تعالى ﴿أومَنْ كانَ مَيْتاً فأحْيَيْنَاهُ وجَعَلْنا لهُ نُوراً يَمْشي بِهِ في النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ في الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخَارجٍ مِنْها﴾ (٢) وكما ضرب المثل بهذا وهذا في قوله تعالى ﴿أنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَسَالَتْ أوْدِيةٌ بِقَدَرِها فاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابياً ومِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ في النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أو متاعٍ زَبَدٌ مِثْلهُ كذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الحقَّ والبَاطِلَ فأمَّا الزَّبدُ

---

(١) سورة البقرة، الآيات: ١١ ــ ١٩.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢٢.

فيَذْهَبُ جَفاءً وأمَّا مَا يَنْفعُ النَّاسَ فَيمكُثُ في الأرض كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأمثالَ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ألَـمْ تَر إلى الَّذينَ يَزْعَـمُونَ أنَّهُمْ آمنُوا بِـمَا أُنزِلَ إلَيْكَ ومَا أنْزلَ مِنْ قَبْلِكَ يُريدُونَ أنْ يتحَاكَـمُوا إلى الطَّاغُوتِ وقَدْ أُمِرُوا أنْ يَكْفُرُوا بِهِ ويُرِيدُ الشَّيْطانُ أنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بعيداً ★ وإذا قِيلَ لَهُـمْ تَعالَوْا إلى مَا أنْزَلَ اللهُ وإلى الرَّسُول رأيْتَ الـمُنافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُوداً ★ فَكَيْفَ إذا أصابَتْهُمْ مُصيبةٌ بمَا قدَّمَتْ أيْدِيهِمْ ثُـمَّ جاؤوكَ يَحْلِفُونَ باللهِ إنْ أرَدْنا إلاَّ إحْساناً وتوفيقاً★ أولَئِكَ الَّذينَ يَعْلَمُ اللهُ ما في قُلُوبِهِمْ فأعْرَضْ عَنْهُمْ وعِظْهُـمْ وقُلْ لَهُمْ في أنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَليغاً﴾ (٢) .

ومن أعظم المصائب أن يصاب الانسان فيما لا سعادة له ولا نجاه له الإ به، ويصاب في الطريق الذي يقول انه به يعرف ربه ويرد عليه فيه اشكال لا ينحل له مع أنه من أكبر رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة، بل قد يقال أنه لم يكن فيهم في وقته مثله، والمقصود هنا ذكر عبارته في الاشكال الذي أورده، وهو قوله: ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجحها بترجح آحادها، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية؟ فيقال؛ والامور التي شملها وجوب أو أمكان أو امتناع أو غير ذلك إن لم يكن هناك إلا مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير أمر وجودي زائد على الآحاد، فليس اجتماعها زائداً على أفرادها، وان كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص، فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الافراد، واذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير ممكنات شملها الإمكان ما يقتضي ان يكون اشتراكها في ذلك قدراً زائداً على الآحاد، كما أن العشرة المطلقة ليست قدراً زائداً على آحاد العشرة، لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال ليكون الدليل جامعاً، فنقول: إذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة الجملة معلولة بالآحاد، فيقال له، إما ان لا يكون هنا جملة غير الآحاد كما ليس للعشرة جملة غير آحادها العشرة، وإما ان تكون الجملة غير الآحاد كالشكل المثلث، فإن اجتماع الاضلال الثلاثة غير وجودها مفترقة وكالعشرة

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.
(٢) سورة النساء، الآيات: ٦٠ ـ ٦٣.

المصفوفة، فان اصطفافها غير العشرة المطلقة، فإن كان الاول؛ فالجملة هي الآحاد المتعاقبة وكلها ممكنة، فالجملة كلها ممكنة، وإن كان الثاني فالجملة إما أن يراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها وإما ان يراد بها الإفراد دون الاجتماع، واما أن يراد بها الأمران، والاول هو الذي أراده بالسؤال، لكن ذكرنا كل مايمكن أن يقال، فإذا قال الاجتماع ممكن وترجحه بالآحاد المتعاقبة قيل له، فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها، والآحاد ممكنة ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً، فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكناً ونفس الجملة ممكنة، لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات. وقد علم أن الممكن لا يوجد بنفسه فلا يكون شيء من تلك الآحاد موجوداً بنفسه، ولا الجملة موجودة بنفسها فلا يكون في جميع ما ذكرنا ما يوجد بنفسه وما لا يوجد بنفسه إذا وجد، فلا بد له من موجد، ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل هي ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة كان هناك ممكن زيد على تلك الممكنات، فكان الممكنات التي هي معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر، ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول، ولو قيل أنها زيدت علة ممكنة لم يغن عنها شيئاً فكيف اذا زيدت معلولا ممكناً، ومما يبين هذا أن الجملة قد تكون مقترنة وقد تكون متعاقبة.

فالمقترنة، مثل اجتماع أعضاء الانسان واجتماع أبعاض الجسم المركب سواء كان لها ترتيب وضعي كالجسم أو لم يكن كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك.

وأما المتعاقبة؛ فمثل تعاقب الحوادث كاليوم والامس والولد مع الوالد ونحو ذلك، والجملة المقترنة أحق بالاجتماع ما تعاقبت أفرادها فإن ما تعاقبت افـراده قد يقال انه ليس بموجود لأن الماضي معدوم والمستقبل معدوم ولهذا جوّز من جوز عدم التناهي في هذا دون ذاك، وفرّق من فرق بين الماضي والمستقبل، لأن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل، وفرق قائل ثالث بين ماله اجتماع

وترتيب كالجسم وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات، واذا كان كذلك فإذا قال القائل: الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد، فلو كانت الجملة هنا مقترنة مجتمعة في زمان واحد لكان الامر فيها أظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها ولا اجتماع لها في زمن واحد، والعلل والمعلولات لا تكون إلا مجتمعة لا تكون متعاقبة، لكن المقصود أن ما يذكره يشمل القسمين، فلو قدر أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها، والآمدي جعل العمدة في نفي تناهي العلل والمعلولات على انه قال: والاقرب في ذلك أن يقال لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية وكل واحد منها ممكن على ما وقع الفرض، فهي اما متعاقبة وإما معا، فإن قيل بالأول فقد أبطل بثلاثة أوجه ثم زيفها، وقال: والأقرب في ذلك أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة، فكل واحد منها حادث لا محالة، وعند ذلك فلا يخلو إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل أولا وجود لشيء منها في الازل، فإن كان الاول فهو ممتنع لأن الازلي لا يكون مسبوقاً بالعدم والحادث مسبوق بالعدم، وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية، وماله ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه، وأما إن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معاً، ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه.

وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج اليها وهي باطلة في نفسها، فزاد في الدليل ما يستغني عنه ويكون توقف الدليل عليه مبطلاً له إذا لم يبطل إلا بما ذكره، وهذا كثيراً ما يقع في كلام أهل الكلام المذموم يطولون في الحدود والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان اليه، ثم يكون ما يطوّلون به مانعاً من التعريف والبيان، فيكون مثل من يريد الحج، فيذهب من الشام إلى الهند وانقطع عليه الطريق فلم يصل الى مكة وبيان ذلك بوجوه.

أحدها: أن يقال ماذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة يتناول العلل والمعلولات مطلقاً، سواء كانت متعاقبة أو لم تكن، وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين فلا حاجة الى التقسيم، ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم

فيما ذكره بعد ذلك حيث قال: وإن كانت العلل والمعلولات معاً، فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد، وحينئذ فالجملة إما أن تكون واجبة، وإما أن تكون ممكنة، وهذا لا يحتاج إليه أيضاً فإنه قد ذكر أن الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب، فبتقدير أن لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب وهو بعد هذا قد أورد أنه لا يلزم من كون الافراد ممكنة كون الجملة ممكنة، وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط، وهذا السؤال والجواب كافٍ عن ذلك التطويل بزيادة قسم لا يحتاج اليه، لكن هذا القسم وإن لم يحتج اليه فإنه لم يضره بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل، فانه زيادة أفسد بها دليله مع استغناء الدليل عنها، وذلك بالوجه الثاني.

الوجه الثاني: وهو أن يقال: لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة، فكل واحد منها حادث لا محالة، فيلزم أن يكون الأزلي حادثاً أو تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم، وهذا قد استدل به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهى، وقد تقدم الاعتراض عليه وبين الفرق بين ما هو حادث بالنوع وحادث بالشخص، وإن ما كان لم تزل آحاده متعاقبة كان كل منها بمنزلة الآخر وكل منها مسبوقة بالعدم، وليس النوع مسبوقا بالعدم. وقول القائل: الازلي لا يكون مسبوقاً بالعدم لفظ مجمل، فان أراد به أن الواحد الذي هو بعينه أزلي لا يكون مسبوقاً بالعدم فهذا صحيح وليس الكلام فيه، وان أراد ان النوع الأزلي الأبدي الذي لم يزل ولا يزال لا يكون مسبوقاً بالعدم، فهذا محل النزاع، فقد صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال: لا يمكن دوام الحوادث كما لو قال: الآبدي لا يكون منقطعاً وكل من الافراد المستقبلات منقطع فلا تكون المستقبلات أبدية، فيقال: النوع هو الابدي ليس كل واحد أبدياً كذلك يقال في الماضي، وهذا الكلام قد بسط في غير هذا الموضع.

الوجه الثالث: أن يقال هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء، ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة ينازع فيها، وأما وجود علل ومعلولات

لا نهاية لها فلم يتنازع فيها أحد من العقلاء المعروفين، فلو قدر أن تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقرير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها خلاف ما ينبغي في التعليم والبيان والاستدلال، لا سيما وليست أوضح منها ولا لها دليل يخصها، فانه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك، وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب في الاستدلال.

الوجه الرابع: أن الغزالي سلك مسلكا في تعجيز الفلاسفة عن اثبات الصانع بأن قال: دليلكم مبني على نفي التناهي عن العلل والعلولات قال؛ وأنتم لا يمكنكم ذلك مع اثباتكم حوادث لا تتناهى، فان ما تذكرونه من دليل نفي النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث، وما تذكرونه مما يسوّغ وجود حوداث لا تتناهى يلزمكم نظيره في العلل، وهذا الذي قاله وان استدركه من استدركه عليه لكن هو أجود مما فعله الآمدي، فإن مقصوده الزامهم أحد أمرين: إما عدم اثبات الواجب وإما الاقرار بحدوث العالم، وبين أن أثبات الصانع معلوم باثبات الحوادث، وأن افتقار المحدث الى المحدث أمر ضروري، فهذا خير من أن يجعل اثبات الصانع موقوفا على نفي التسلسل في العلل ويجعل نفي التسلسل فيها موقوفاً على تقسيمها إلى التعاقب والاقتران، وان العلل المتعاقبة لا يمكن إبطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون الحادث المعين دائما لم يزل، وكون نوع الحوادث دائما لم يزل، فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى.

الوجه الخامس: أن الدليل الذي ذكره غايته أن يثبت أن الحوادث لها ابتداء إذ لو كانت العلل متعاقبة محدثة وللحادث أول لزم أن يكون للحادث أول، وهذا غايته أن يكون بمنزلة اثبات حدوث العالم وهو وأمثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم، فلم يقولوا ان المحدث لابد له من محدث كما هو قول الجمهور، ولا أثبتوا ذلك بان الحدوث تخصيص بوقت دون وقت، فيفتقر الى مخصص كما فعله كثير من أهل الكلام، بل ولا بأن الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده، بل قالوا المحدث ممكن والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا

بمرجح، ثم أوردوا جواز التسلسل في العلل وأجابوا عن ذلك، فاذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلا باثبات حدوث العلل كان غايتهم أن يثبتوا افتقار الممكن إلى علة حادثة، فهم بعد ذلك إن قالوا: والمحدث لا بد له من محدث كانوا قد قالوا حقا، لكن طوّلوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها، بل تضعف الدليل وكانوا مستغنين عنها في الاول، وان لم يقولوا والمحدث لا بد له من محدث لم يكن ما ذكروه نافعاً، فإن مجرد حدوث العلة ان لم يستلزم وجود المحدث لم يثبت واجب الوجود فتبين أن ما سلكوه إما أن لا يفيد أو يكون فيه من التطويل والتعقيد ما يضر ولا ينفع، ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد قد يكون فيه منفعة لمن يسفسط ويعاند ولمن لاتنقاد نفسه إلا بمثل ذلك، كما قد نبهنا عليه في غير هذا الموضع، ومضمون ما ذكروه دور في الاستدلال فلا يكون استدلالاً صحيحاً، فانه اذا قدّر علل ومعلولات متعاقبة وأثبت امتناع ذلك لان الحادث لا يكون أزلياً لزم أن هذه العلل محدثة، فيقال له: فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة؟ فلا بد أن يقول على طريقته ان المحدث ممكن، والممكن يفتقر الى علة، وعلته لا تكون محدثة، فيكون حقيقة كلامه المحدث يفتقر إلى محدث لأن المحدث يفتقر إلى محدث إذ كان حقيقة ما يقوله أن المحدث لا بد له من علة لانه ممكن، فيفتقر إلى مرجح ومرجحه لا يكون محدثا لأن المحدث ممكن لا بد له من علة، وإن غيَّر العبارة فقال: هذا الممكن لا بد له من علة والعلة لا تكون ممكنة، لأن الممكن لا بد له من علة كان قد قال: الممكن له علة لان الممكن له علة، وكل ذلك اثبات الشيء بنفسه.

والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع التسلسل في العلل يشمل ما إذا قدرت متعاقبة، كما اذا قدرت مقترنة، وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولاً للافراد، وإذا كان كل من الافراد ممكناً لا يوجد بنفسه، والاجتماع معلولا لها كان أولى أن يكون ممكناً لا يوجد بنفسه ولا يوجد ممكن بممكن لا موجد له، فإن ما لم يوجد نفسه أولى أن لا يوجد غيره، فإذا لم يكن في الآحاد ما يوجد نفسه كان أولى أن لا يوجد غيره، لا الجملة ولا غيرها من الآحاد يبين هذا أن الممكن

لا يوجد بنفسه، بل لا يوجد إلا بغيره، فاذا قدر أن ثم ممكنات موجودة سواء كانت عللاً أو لم تكن، وسواء كانت متناهية أو غير متناهية لم يكن فيها شيء وجد بنفسه، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها وليس فيها شيء موجود بنفسه لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه لا جملة ولا تفصيلا، وإذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلا بغيره. ألا ترى أنه لو قال: الحوادث لا توجد بنفسها لم يكن فرق بين الحوادث التي لها نهاية والتي لا نهاية لها، بل كل من الحوادت التي لا تتناهى لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من محدث، والذهن اذا قدر ممكنات محصورة ومحدثات محصورة ليس لها محدث ولا مبدع علم امتناع ذلك، فإذا قدرها لا تتناهى لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدث المبدع وتجعلها غنية عن مبدع خارج عنها، بل كلما كثر ذلك كان أولى بالحاجة إلى المبدع فما لا يوجد بنفسه إذا ضم اليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية أو غير متناهية كان ذلك. مثل: ضم المعدومات بعضها إلى بعض، وذلك لا يغني عنها شيئاً، بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل، وأما هذه التي لا بد لها من فاعل إذا كثرت كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى. وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الامكان الموجب لفقرها إلى المبدع[1]، كما أن طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل، ومن جوز تسلسل الحوادث وقال كل منها حادث والنوع ليس بحادث لا يمكنه ان يقول كل من الممكنات ممكن، والجملة ليست ممكنة كما لا يمكنه أن يقول كل من الموجودات موجود، والجملة ليست موجودة ولا يقول كل من الممتنعات ممتنع، والجملة ليست ممتنعة، بل الامتناع لجملة الممتنعات أولى منه لآحادها، وكذلك الامكان لجملة الممكنات أولى منه لآحادها، والفقر الى الصانع الذي يستلزمه الامكان لجملة الممكنات أولى منه لآحادها، وأما الوجود لجملة الموجودات

(١) قوله: كما ان طبيعة الحدوث إلخ. كذا في الأصل، ولعل فيه تحريفاً، ووجه الكلام كما أن تسلسل الحوادث لا يخرج الخ وحرر أهـ.

فليس هو أولى منه لآحادها، وإن قيل هو واجب للجملة، وذلك أن جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها بخلاف وجود الواحد منها فانه لا يتوقف على وجود الجملة.

وأما الممتنعات؛ فامتناع جملتها ليس موقوفا على امتناع كل منها، بل كل منها ممتنع لذاته، فامتناع الجملة لذاتها أولى وأحرى اللهم إلا أن يكون الامتناع مشروطاً بافرادها كالمتلازمين اللذين يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ولا يمتنع اجتماعهما، وكذلك الممكنات إذا كان كل منها ممكناً لذاته بحيث يفتقر الى الفاعل ولا يوجد بنفسه، فليس إمكان كل منها مشروطاً بالآخر ولا معلقاً به ولا لإمكان هذا تأثير في امكان هذا، كما في الامتناع بخلاف الموجودات، فإنه قد يكون وجود أحد الأمرين إما شرطاً وإما علة للآخر بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها، فانه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفاً على وجود البعض.

وأما ما هو ممكن بنفسه او ممتنع بنفسه، فليس امكانه وامتناعه مشروطاً بغيره، بل نفس تصور حقيقته توجب العلم بامتناعه وامكانه، وحينئذ فكلما اكثر افراد هذه الحقيقة كان العلم بالمتناعها او إمكانها أكثر، والعلم بامتناع الجملة او إمكانها اولى وأحرى، ولو قدرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير بحيث لا يكون بعضها شرطا في البعض لكانت الجملة واجبة ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد، وامتنع ان يقال الجملة ممتنعة او ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوباً لا يقف فيه على غيره، فتبين انه إذا كان من الأمور ما هو ممكن في نفسه لا يقف امكانه على غيره، ومعنى إمكانه أنه لا يستحق بنفسه وجوداً ويمتنع وجوده بنفسه وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض اي الفقر الذاتي الذي يمتنع معه غناه بنفسه، وسواء قلنا ان عدمه لا يفتقر إلى مرجح، او قلنا ان عدمه لعدم المرجح وقدرنا عدم المرجح فهو في الموضعين لا يستحق إلا العدم لا يستحق وجوداً أصلاً، فكثرة مثل هذا وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب لا

يقتضي حصول وجود له او غنى في وجوده عن غيره ولا وجود بعض هذه الامور ببعض، فإن كثرة هذه الأمور التي لا تستحق إلا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجوداً بنفسه، فإذا قدر امور لا نهاية لها ليس فيها شيء يستحق الوجود كان قول القائل ان بعضها يوجد بعضاً في غاية الجهل، فإما ما لا يستحق في نفسه ان يكون موجوداً كيف يستحق ان يكون موجداً لغيره، وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساولة في أنه لا يستحق الوجود.

يبين هذا انه إذا كان هذا لا يستحق الوجود وهذا لا يستحق الوجود لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولاً بأولى من العكس، فإن شرط الفاعل ان يكون موجوداً، فإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون فاعلاً وكل منهما لا يستحق ان يكون موجوداً، فلا يكون فاعلاً، وإذا قال: إن احد هذين وجد بالآخر، فهذا إنما يعقل إذا كان الآخر موجوداً وذاك الآخر لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون موجود الا بغيره، وذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن ليس هو أي غير كان، بل لا بد من غير يحصل به وجوده بحيث يستغني به عما سواه، فذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن من شرطه ان يكون مستقلاً بابداع الممكن لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، فمتى قدر انه محتاج إلى غيره كان الممكن محتاجاً إلى هذا الغير، وإلى هذا الغير فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين بل لا بد منهما، وكذلك لو قدر من الأغيار ما يقدر، فلا بد ان يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط، بل كل منها يحتاج إلى غيره، فلو قدر ان الممكن يوجد بممكن إلى نهاية او غير نهاية، والجملة الممكنة توجد بالافراد لكان الغير الذي يفتقر إليه الممكن محتاجاً إلى غيره مع ان كلاً من المحتاجين لا يغني عن نفسه شيئاً اصلا البتة. يزيد هذا إيضاحا ان الممكن مع عدم المقتضي التام يكون ممتنعاً لا ممكناً، واعني بالمقتضى التام الذي يلزم من وجوده وجود المقتضي لكن يكون ممتنعاً لغيره، فإذا كان كل من الممكنات له علة ممكنة، والعلة الممكنة ليست مقتضياً

تاماً فإنها لا توجد إلا بغيرها إذ الممكن مفتقر إلى غيره، فوجوده مجرداً عن مقتضيه ممتنع فضلا عن أن يكون مقتضيا لغيره، فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتض تام كان كل منها ممتنعاً، وتقدير ممتنعات لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ويمتنع مع ذلك ان تكون جملتها ممكنة فضلا عن ان تكون واجبة، فتبين بذلك ان جملة العلل الممكنات التي لا تتناهى جملة ممتنعة، فامتنع ان يقال هي موجودة معلولة للافراد لأن الممتنع لا يكون موجوداً لا معلولاً ولا غير معلول.

يبين ذلك ان تقدير معلول لا علة له ممتنع، والممكن الموجود معلول لغيره، فإذا قدر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولاً، فقد قدر معلولات لا تتناهى، ومن المعلوم بالضرورة ان وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة، وإذا قيل ان الجملة معلولة للآحاد، فقد ضم معلول إلى معلولات لا تتناهى، وذلك لا يقتضي استغناءها عن العلة، فتبين ان من توهم كون العلل الممكنة التي لا تتناهى التي هي معلولات لا تتناهى يمكن ان يكون لها معلول لا يتناهى، فإنما قدر ثبوت معلولات لا تتناهى ليس فيها علة، وإذا كانت المعلولات المتناهية لا بد لها من علة، فالمعلولات التي لا تتناهى أولى بذلك، فإن طبيعة المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة، وهذا يظهر باعتبار المعاني التي يوصف بها الممكن، فإنه معلول مفتقر مبدع مصنوع مدبر مفعول لا يوجد بنفسه لا يستحق الوجود، فإذا قدر واحد من هذا النوع كان ذلك مستلزماً لعلته وموجبه وصانعه وفاعله ومبدعه، وإذا قدر اثنان كان الاستلزام اعظم فإنه إذا كان الواحد منها بدون الواجب ممتنعا، فالاثنان ممتنع وممتنع وتقدير ما لا يتناهى من هذا تقدير ممتنعات لا تتناهى، وإن قيل ان وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب، فتقدير اثنين أولى أن يستلزم وجود الصانع، ولو امكن وجود ما لا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك أعظم في امتناعها، فكيف بما يتناهى كما يقدر من يقدر ان العقل الأول ابدع الثاني، والثاني أبدع الثالث وفلكه إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك، وإذا قدر ما لا يتناهى كان الاستلزام

اعظم، فتبين انه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان ذلك اعظم في دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له، والانسان[1] قد يتوهم إذا فرض علل هي معلولات لا تتناهى، وتوهم ان العلة تكون وحدها مؤثرة في المعلول او مقتضية له او موجبة، فهذا ممتنع، فإن العلة إذا كانت معلولة لزم انها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها، فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى علتها التي هي مفتقرة إليها فيكون معلولها كما انه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هي مفتقرة إليه، فإذا قدر من ذلك ما لا يتناهى قدر أنه محتاج إلى أمور لا تتناهى وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره، ومن المعلوم انه كلما كثرت الأمور المشروطة في وجود الموجود كان وجوده موقوفاً عليها كلها وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف إلا على بعض تلك الأمور، فإذا كان الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة بل يمتنع وجوده بها، فإذا كثرت العلل الممكنة التي يتوقف وجوده عليها كان وجوده اعظم في الامتناع وأبعد عن الجواز، وإذا كانت الممكنات قد وجدت فقد وجد قطعاً مقتض لها مستغن عن غيره، وكلما تدبر المتدبر هذه المعانس ازداد لها يقيناً وعلم ان كل ما يقدر وجوده من الممكنات فإنه دال على الواجب الغني بنفسه عن كل ممكن مباين له، ومن العجب ان هؤلاء يذكرون في إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون، وإن كانوا يجيبون عنها ثم اخذوا وجوده إما مبرهناً وإما مسلماً، ووصفوه من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها ما دل على وجوده، بل يصفونه بما يمتنع معه وجوده حتى يعلم ان ما وصفوا به واجب الوجود لا يكون إلا ممتنع الوجود، كما قد بسط في غير هذا الموضع ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه في إثبات وجوده، وإن توهموا بطلانها مع أن تلك المعارضات هي صحيحة قادحة فيما ينفي صفاته، بل الشيطان يلقي إليهم من الشبهات القادحة في الحق ما

---

(١) قوله، قد يتوهم إلخ، هكذا في الأصل، ولعل في العبارة تكراراً وتحريفاً، فانظر وحرر كتبه مصححة.

لو حصل لهم نظيره من الأمور القادحة في الباطل لما اعتقدوه، فهذا كله إذا أريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد، وإن أريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين، فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل، فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع ان يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجوب او امكان، وإن أريد بالجملة مجموع الأمرين الآحاد والاجتماع كان الاجتماع جزءاً من أجـزاء المجموع، فيكون هناك أجزاء متعاقبة وجزء هو الاجتماع، وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجباً بنفسه لأنه مفتقر إلى الممكنات ولأنه عرض قائم بغيره، وأحسن احواله ان يكون كالتأليف مع المؤلف، فإذا كان المؤلف ممكناً بنفسه فتأليفه اولى بل قد يقال ليس للجملة هنا امر وجودي مغاير للأفراد المتعاقبة، وإنما لها امر نسبي اعتباري كالنسبة التي بين افراد العشرة وهذا وغيره مما يبين امتناع وجوبها بنفسها فيبقى هذا الجزء ممكنا بنفسه فقيراً إلى غيره كسائر الأجزاء، فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد فيحتاج كل منها إلى الموجد، والجملة هنا داخل في قولنا كل منها فإنه جزؤ من هذا الكل، فتبين انه كيف أدير الامر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا كان كل فرد فرد ممكناً، والإجتماع أيضاً ممكن بطريق الأولى والامران ممكنان بطريق الاولى والأخرى وكل من الافراد مستغن عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها وما احتاج إلى الممكن المستغني عنه كان أحق بالإمكان، وإيضاح ذلك انه إذا قدر كل موجود معلول مفعول مفتقر، وليس في الوجود إلا ما هو كذلك كما إذا قدر ان الممكنات ليس لها مقتض واجب بنفسه، فإنه يكون الأمر كذلك، وإن لم يجعل بعضها معلولاً لبعض، فهذا التقدير يقتضي ان لا يوجد شيء منها لأنها لا توجد بأنفسها إذ التقدير كذلك وما لم يكن موجوداً بنفسه فهو أولى ان لا يوجد غيره فلا يكون شيء منها موجوداً بنفسه ولا موجودا بغيره، ومعلوم ان الموجود اما موجود بنفسه، وإما موجود بغيره، فإذا قدر انها موجودة وقدر مع ذلك انها لا موجودة بأنفسها ولا بموجد أوجدها

لزم الجمع بين النقيضين، ولو قدر تسلسلها فتسلسلها لا يوجب ان يكون شيء منها موجوداً بنفسه فلا يقتضي ان يكون موجداً لغيره والمعدوم لا يوجد غيره، فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو موجد لغيره، وهذا أعظم امتناعا من تقدير أفعال لا فاعل لها وحوادث لا محدث لها، فإن تلك يكون التقدير فيها إنها وجدت بأنفسها ولا هناك ما هو موجود بنفسه يوجدها ولا هناك غير موجود يوجدها، وإنما المقدر معلولات مفتقرات والمعلول من حيث هو معلول والمفتقر من حيث هو مفتقر ليس فيه ما يقتضي وجوده، وإذا لم يكن لها وجود ولا لمقتضيها وجود لزم انتفاء الوجود عنها كلها، وهذا مع كونها موجودة جمع بين النقيضين، وهذا كلام محقق وتنبيه للانسان بأن يعلم أن مجرد تقدير معلولات ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضي وجود ذلك في الخارج، فليس كل ما قدرته الأذهان أمكن وجوده في الأعيان لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجود يوجدها، وإذا قدر ان المعلول الممكن له علة ممكنة فهي أيضاً معدومة من تلقاء نفسها كما هو معدوم من تلقاء نفسه، فليس فيما قدر قط شيء موجود، فمن أين يحصل لها الوجود.

فصل

في ما أورده الأبهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل

وقد أورد الأبهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضاً. زعم انه يبين ضعفها، فقال في كلامه على ملخص الرازي وغيره قول القائل مجموع تلك العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها الخ.

قلنا: لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع واحدا منها. أما قوله بان ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع.

قلنا لا نسلم، وإنما يلزم ان لو كان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه، فلم قلتم انه كذلك، وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو

مجموع، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه، فإن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات، وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه لا يقال بأن مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية، فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لأنا نقول لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه، فإن المجموع المركب من الواجب، والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن وليس مفتقراً إلى علة خارجية عنه. لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لأنا نقول لا نسلم، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن كل واحد منها معلولاً لآخر إلى غير النهاية لا يقال أن جملة ما يفتقر إليه المجموع إما ان يكون نفس المجموع أو داخلاً فيه أو خارجا عنه، والأول محال وإلا لكان الشيء علة نفسه، والثاني محال وإلاَّ لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع، والثالث حق.

قلنا: إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر إليه، فلم قلتم بأنه لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع؟ والذي يدل عليه ان جملة الأمور التي يفتقر إليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجا عنه فهو نفس المجموع، وإن أردتم العلة الفاعلية، فلم قلتم انه يلزم ان يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع، وإذا كان المجموع ممكناً في نفسه، فهو مفتقر إلى غيره فما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون هو المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً منه، والأول محال وإلاَّ لكان الشيء علة لنفسه، والثاني محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع لأن المجموع إذا كان ممكناً وإنما يفتقر إلى البعض لزم ان يكون البعض هو المقتضي للمجموع، فيلزم ان يكون مقتضياً لنفسه ولعلته، وإن كان ما يفتقر إليه المجموع خارجاً عن المجموع فهو المطلوب، وهذا التحرير يوجب ان يكون البعض علة فاعلة للمجموع والعلة الفاعلة كافية للمجموع. وقوله: إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها أنه مفتقر إليه، فلم قلتم بأنه لا يجوز ان يكون هو نفس المجموع؟ فيقال له، لأن

المجموع إن لم يكن زائداً على تلك الأمور التي كل منها معلول، فليس هنا مجموع غير المعلولات والمعلولات التي لا يوجد شيء منها بنفسه، بل لا بد له من موجود موجود إذا لم يكن فيها موجد موجود امتنع أن يكون مجموعها حاصلاً بمجموعها، وإن كان المجموع معلولاً لها فهو أولى بالافتقار، وهذا أمر معلوم بالضرورة وما قدح فيه كان قدحاً في الضروريات فلا يسمع.

الوجه الثالث: الجواب عن معارضته وهو قوله: إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع لتوقفه على جزء منه ولا خارجاً عنه، فهو نفس المجموع. وملخص هذا الكلام أن مجموع الموجودات ليس متوقفاً على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع، ولا متوقفاً على ما خرج عن المجموع، فالمجموع متوقف على المجموع فيقال له: هذا يناقض ما ذكرتم اولاً من ان المؤثر في مجموع الموجودات واحد منها، وزعمت ان هذا معارضة لقولهم مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون المؤثر فيها واحداً، وإذا كان هذا يناقض ذاك. فأما ان تقول: المؤثر في المجموع جزؤه او المؤثر فيه هو المجموع، فإن قلت انه جزؤه بطل هذا الاعتراض، وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة، وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود، وإن قلت أن المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل وسلم ذلك الدليل عن المعارضة، فحصل به المقصود.

الوجه الرابع: ان يقال قولك جملة الأمور او مجموع الأمور الذي يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلا في المجموع يتضمن ان مجموع الموجودات يفتقر إلى امر من الأمور وأنت لم تذكر على ذلك دليلاً فلم قلت ان مجموع الموجودات يفتقر إلى أمر؟ وأولئك إنما ادعوا ان مجموع الممكنات يفتقر إلى امر، وهذا معلوم بأدلة متعددة بل بالضرورة وما ذكرته ليس بمعلوم.

الوجه الخامس: أن يقال مجموع الموجود المتضمن للواجب لا يقبل العدم، وما لا يقبل العدم فليس بممكن، وما ليس بممكن فهو واجب، فالمجموع حينئذ واجب وما كان واجباً لم يفتقر إلى أمر من الأمور، وقولك: ان المجموع مفتقر

إلى المجموع هو معنى قول القائل انه واجب بنفسه، فان الواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه بل لا بد له من نفسه، وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك انه يفتقر إلى أمر، وهذا بخلاف مجموع العلل الممكنة فإنه لا يمكن أن يكون واجبا بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه، وإذا لم يكن في المجموع ما هو موجود بنفسه كان امتناع المجموع أن يكون واجباً بنفسه أولى وأحرى، وهذا السؤال الذي أورده هذا من جنس السؤال الذي أورده الآمدي، بل هو هو، ولعل أحدهما أخذه من الآخر، وهو أن تكون الجملة مترجحة بالآحاد وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية، وأجاب عنه الآمدي في أحد كتابيه وقال في الآخر: انه لا يعرف عنه جواباً، وذكر عن قوم أنهم قالوا: المجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار واستفسط هذا الاعتراض، ومقصود الجميع أن مجموع المعلولات التي لا تتناهى لا تفتقر إلى شيء غير آحادها المتعاقبة وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور، وإنما أشكل على من أشكل لعدم التصور التام، فإنه اذا قال القائل علل لا تتناهى أو ممكنات لا تتناهى كل منها مترجح أو معلول بالآخر توهم الذهن أن هذا يتضمن تقدير موجودات في الخارج كل منها معلول الموجود الآخر، وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية، ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار التي لا تتناهى كالحركات التي لا تتناهى وهذا غلط، فان المقدر هو أمور ليس فيها ما يوجد بنفسه، بل لا يوجد إلا بعلة مباينة لها موجودة وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية، وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض في وجوده إلى غير نهاية من غير أن يوجد شيء منها، وكما أن المعدوم إذا قدر أنه معلل بعلل معدومة إلى غير نهاية مع أنه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلاً، وان قدر وجوده مع ذلك كان جمعاً بين النقيضين، واذا كان تقدير معلول معدوم بعلة معدومة تقتضي وجوده ولم يوجد ممتنعاً في بديهة العقل من جهة أنه لم يوجد، ومن جهة أن علته ليست موجودة، فكثرة هذه العلل أولى بالامتناع وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع، فكذلك إذا قدر ما هو معلول ممكن لا يوجد إلا بموجد يوجده، وقدر أنه ليس هناك موجود يوجده، فإن وجوده يكون ممتنعاً

فإن قدر موجوداً كان جمعا بين النقيضين، وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهي الى موجود بنفسه أعظم في الامتناع، لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر، وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع في نفسه بل هو جمع بين النقيضين، لان التقدير أنه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد إلا بموجد موجود، واذا لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلا معدوم، فتقدير وجودها جمع بين النقيضين، وبيان ذلك أن كلا منها هو مفتقر الى موجد يوجده فلا يوجد بنفسه وعلته لم توجد بنفسها فليس فيها موجود بنفسه وليس هنا علة موجودة بنفسها، فإذا قدر في كل منها أنه موجود بغيره فذلك الغير هو بمنزلته أيضاً لا وجود له من نفسه فليس هناك موجود يوجدها الا ما يقدر منها، وكل منها اذا لم يكن له من نفسه وجود فانه لا يكون موجداً لغيره بطريق الأولى والأخرى فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد، فمن أين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد إذا لا يجاد فرع الوجود، وهذا الاعتراض فاسد جداً وبيان فساده من وجوه:

أحدها: أن يقال هو اعتراض على قولهم مجموع العلل الممكنة ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة، ولا يجوز أن يكون المؤثر في المجموع واحداً من العلل الممكنة لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل فامتنع أن يكون مؤثرا في المجموع، فقال المعترض: إنما يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحد من أجزائه فلمَ قلتم أنه كذلك؟ فيقال له: أولا: نحن لا نعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية، بل نعني به كل واحد من الافراد والهيئة الاجتماعية، وحينئذ فتكون علة المجموع علة كل واحد من أجزائه وهذا معلوم بالضرورة، فان المؤثر إذا كان مؤثراً في مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فقد أثر في كل جزء من أجزائه، فإنه لو لم يؤثر في كل جزء من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء، وإذا انتفى انتفى المجموع، والتقدير أنه أثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً، والمجموع هو الافراد والهيئة الاجتماعية، فلو قدر أنه غير موجود لزم الجمع بين النقيضين وهو

ممتنع، وهذا الممتنع لزم من تقدير كونه مؤثراً في المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً مع تقدير عدم بعض أجزاء المجموع، فعلم أنه يلزم من كونه أثر في المجموع وجود المجموع، ويلزم من وجود المجموع أن لا ينتفي شيء من أجزائه، فعلم أن ما استلزم ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه، وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة، فكيف اذا كان المستلزم علة فاعلة، فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة للمجموع يتضمن أن يكون علة لكل من أجزائه، ولو تخيل متخيل أن الواحد من الجملة علة لسائر الاجزاء والاجزاء علة للمجموع، أو أنه علة للمجموع والمجموع علة للآحاد، فيكون ذلك الواحد علة العلة.

قلنا: هذا لا يضر لأن علة العلة علة وكما يمتنع في الواحد أن يكون علة نفسه فيمتنع أن يكون علة علة نفسه بطريق الاولى، فلو كان بعض الاجزاء علة للمجموع والمجموع علة لكل من الاجزاء أو بالعكس لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه وعلة علة علل نفسه وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التي قدر أنه لا نهاية لها، وهذا بيّن لا يتصوره أحد الا يعلم امتناعه بالبديهة، ومن نازع فيه كان إما العدم تصوره له واما لعناده، وحينئذ فيكفي أن يقال؛ هذا معلوم بالبديهة، فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جواباً.

الوجه الثاني: أن يحل ما ذكره من المعارضة وهي قوله: وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه، فان الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه.

قلنا: لا نسلم أن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات، وإنما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات، وأما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات، واذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن والواجب علة للممكن لم يكن الواجب علة المجموع الموجودات، بل علة لبعضها وبعضها لا علة له، فان قيل: إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد واحد فهو علة للهيئة الاجتماعية قيل.

أولاً : لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الاحاد (1) .

وثالثا : لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له ، بل علته الاجزاء جميعها ، وذلك لأن المجموع متوقف على كل من الأجزاء الواجب والممكنات ، فالمجموع من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر إذ كان لا يوجد إلا بوجود كل من الاجزاء ، ثم اذا كان بعض الأجزاء علة لبعض كان المجموع مفتقراً إلى الجزء الواجب ، وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضياً للمجموع بلا واسطة ، بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع ، فتبين أن الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع ، وإنما يكون علة لسائر الأجزاء وهو وسائر الاجزاء علة للمجموع ، نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للممكنات وهو بتوسط الممكنات ، أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ، ومثل هذا منتف في الاجزاء الممكنة ، فانه لا يمكن أن يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره .

أما الأول ؛ فلأن الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع ، فالجزء الممكن أولى ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها .

وأما الثاني ؛ فلأن الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل بالضرورة ، فان المعلول لا يكون علة علته ، واذا امتنع كونه علة لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة عليه لم يحصل به وحده. هذه الاجزاء والمجموع متوقف على هذه الاجزاء فلا يكون شيء من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته بخلاف الجزء الواجب ، فإنه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته كان هذا المعنى ممتنعاً في الممكن ، فالمعنى الذي يمكن

---

(1) وقع هنا بياض بأصله سقط فيه الثاني كما هو ظاهر من قوله أولاً ثم قال وثالثاً. انظر كتبه مصححة .

أن يجعل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في الممكنات فلا يتصور أن يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه، وهذا يكشف ما في الاعتراض من التلبيس والغلط.

الوجه[1] **الرابع**: أن يقال لا نسلم أن الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع، بل الواجب علة للممكنات من الاجزاء والآحاد علة للمجموع، ومثل هذا لا يمكن أن يقال في مجموع العلل الممكنة ولا في مجموع الممكنات فإنه لا يمكن أن يكون شيء منها علة لسائر الاجزاء إذا كل منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، وإذا كان كل من الاجزاء معلولاً والمجموع معلول الآحاد كان المجموع أولى بأن يكون معلولاً.

الوجه الخامس: أن يقال في إبطال هذا الاعتراض نحن إنما ذكرنا هذه الحجة لاثبات أن يكون في الوجود واجب بنفسه، فإما أن يكون في الموجودات واجب بنفسه، وإما أن لا يكون، فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود، وان لم يكن فيها واجب بنفسه بطل الاعتراض.

الوجه السادس: أن يقال الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب، فان لم يكن في المجموع بعض واجب بطل الاعتراض وهذا الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لا ناقد. ذكرنا أنا نعلم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكل منها، وأن العلم بذلك ضروري، وبيناه بياناً لا ريب فيه، واذا تبين أن صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود كان واجب الوجود ثابتا على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده، وإذا كان ثابتاً على التقديرين تقدير النفي والاثبات ثبت أنه ثابت في نفس الامر وهو المطلوب، وهذا بين لمن تأمله ولله الحمد، وهذا الجواب يمكن ايراده على وجوه:

---

(١) قوله الرابع لم يتقدم إلا وجهان، فهل هو محرف عن الثالث او سقط الثالث من الأصل. انظر. كتبه مصححة.

أحدها: أن يقال: اما أن يقدر ثبوت الواجب في نفسه، وإما أن يقدر انتفاؤه، فإن قدر ثبوته في نفس الامر حصل المقصود وامتنع أن يكون في نفس الامر ماينفي وجوده، وان قدر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سلياً عما يعارضه، فيجب ثبوت مدلوله وهو الواجب الوجود، فلزم ثبوت وجوده سواء قدر المعترض ثبوته أو قدر انتفاءه، وما لزم ثبوته على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه كان ثابتاً في نفس الأمر قطعاً وهو المطلوب، فان قيل؛ كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه وفي ذلك جمع بين النقيضين؟ قيل: نعم هذا لان تقدير انتفائه لما كان ممتنعاً في نفس الأمر جاز أن يلزمه ما هو ممتنع في نفس الأمر وهذا مما يقرر ثبوته، وأيضا فإذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين النقيضين كان تقديراً ممتنعا في نفس الأمر، ويكون تقدير انتفائه ممتنعاً في نفس الأمر، وإذا كان انتفاؤه ممتنعاً كان ثبوته واجباً وهو المطلوب، فإن قيل: اذا كان انتفاؤه في نفس الامر ممتنعاً قطعا، وكان بطلان الاعتراض معلقاً بانتفائه لم يلزم بطلان الاعتراض، وإذا صح الاعتراض بطل الدليل المذكور؟ قلنا: تقدير انتفائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ليس هو علة بطلان الاعتراض.

ومن المعلوم أن انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء المدلول عليه في نفس الامر، فان الدليل لا يجب عكسه، فلو كان انتفاؤه في نفس الامر وحده دليلاً على بطلان الاعتراض لم يلزم صحة الاعتراض بتقدير نقيض هذا الدليل، فكيف إذا كان جزء دليل. فإن قيل؛ بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل، فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض؟ قيل: لفظ جزء الدليل مجمل فإن أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدرة كان هذا باطلاً، فإنه لا يلزم من بطلان قسم من الاقسام المقدرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحاً، وان أريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح، فإنه اذا بطلت مقدمة الدليل بطل، لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة فانها تقسيم دائر بين النفي والاثبات.

ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين، فان هذا ممتنع، وانما هي صحة التقسيم إلى النفي والاثبات، والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين، فإذا كان التقسيم دائراً بين النفي والاثبات والمطلوب حاصل على كل منهما ثبت حصوله في نفس الامر، وان كان أحد القسمين منتفياً في نفس الأمر، فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر فلا يضر انتفاء هذا التقدير، وانما ذكرت هذه التقديرات ليتبين أن ما ذكره المعترض لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود، بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين، وهذا من أحسن الدورات في النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات الفاسدة بمنزلة عدوّ قدم يريد محاربة الحجيج، وهنا عدة طرق يمكن أن يأتي من كل منها، فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه كان من المعلوم أن الذي يصادفه طائفة، ولكن ارسال تلك الطوائف ليعلم أنه منع المحذور على كل تقدير إذ كان من الناس من هو خائف أن يأتي من طريقه، فيرسل اليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه.

ويمكن إيراد الجواب على وجه آخر، وهو أن يقال: إما أن يقدر فساد هذا الاعتراض في نفس الأمر، واما أن يقدر صحته فإنه لا يخلو من أحدهما، وذلك أنه اما أن يكون مفسداً للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات، واما أن لا يكون مبطلاً مفسداً، فإن لم يكن مفسدا للدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل وهو المطلوب، وان كان مفسداً للدليل فلا يفسده إلا اذا كان متوجهاً صحيحاً، والا فالاعتراض الفاسد لا يفسد الدليل، واذا كان متوجها صحيحاً لزم ثبوت واجب الوجود فانه لا يصح ان لم يكن مجموع الموجودات فيها واجب، واذا صح أن فيها واجبا حصل المقصود فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده.

ويمكن ايراد الجواب على صورة ثالثة، وهو أن يقال: أما أن يقدر أن في الموجودات ما هو واجب بنفسه، واما أن لا يكون، فان كان فيها واجب

بنفسه حصل المقصود وان لم يقدر أن فيها ما هو واجب بنفسه لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له فبطل الاعتراض، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزماً لمدلوله وهو الموجود الواجب فيلزم ثبوت واجب الوجود، وأصل الغلط في هذا الاعتراض الذي يظهر به الفرق أن التقدير المستدل به قدر فيه أمور ليس فيها موجود بنفسه، بل كل منها مفتقر إلى غيره واجتماعها أيضاً مفتقر فليس هناك إلا فقير محتاج، والتقدير المعترض به قدر أن موجوداً واجباً بنفسه معه ممكنات موجودة به، ولكن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية يفتقر إلى بعض الجملة، وذلك البعض هو واجب بنفسه، فهنا في الجملة واحد واجب بنفسه، هو علة لسائر الاجزاء، وللمجموع الذي هو الهيئة الإجتماعية وتلك ليس فيها واجب بنفسه، بل كل من الاجزاء والمجموع ممكن بنفسه، فكيف يجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذاك إلى خارج عنه[1] والهندي لم يجب عنه، فان قيل: فقد قدرتم عدم وجوب واجب الوجود، فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه لما ذكرتم من الدليل؟ قلنا لأن التقدير الممتنع قد يستلزم أمراً موجوداً واجباً وجائزاً، كما قد يستلزم أمراً ممتنعاً لأن التقدير هو شرط مستلزم للجزاء، والملزوم يلزم من تحققه تحقق اللازم، ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم، وهذا كما لو قيل، لو جاز أن يحدث اجتماع الضدين لافتقر الى محدث، بل قد يكون اللازم ثابتاً على تقدير النقيضين كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته، فانه موجود سواء كان موجوداً او لم يكن، وحينئذ فيجوز أن يكون التقدير الممتنع وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده، كما يكون التقدير الممكن، فاذا قدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور، وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض، والدليل يستلوم وجوده، وأيضاً فإن تقدير عدمه تقدير ممتنع في نفس الامر،

---

(١) قوله والهندي، كذا في الأصل، وكتب بهامشه لعله الآمدي، فانظر إلى كتبه مصححة.

والتقدير الممتنع قد يستلزم أمراً ممتنعاً فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين، وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه، وهذا ممتنع، فعلم ان تقدير عدمه ممتنع وهو المطلوب، وعلم أنه لا بد من وجوده، وإن قدر في الاذهان عدم وجود فتقدير عدمه في الأذهان لا يناقض وجوده في الخارج، وقد ثبت وجوده فلا بدّ من وجوده على كل تقدير وبهذا وغيره يظهر الواب عن اعتراضه على سائر ما ذكروه من التقديرات في احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها، ونحن نبين ذلك قوله: لا يقال بأن مجموع تلك السلسلة ممكن، وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه، وذلك المجموع مفتقر إلى علة خارجة عنه لأنا نقول لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج الى علة خارجة عنه، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه، والجواب عن هذا أن يقال قول القائل أن كل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصورها فإن المعنى بالممكن ما لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من موجد مقتض سواء سمي فاعلاً أو علة فاعلة أو مؤثرا، وإذا كان كذلك. فاذا كان المجموع ممكناً لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجد يوجده، وقد علم أن المجموع لا يوجد بنفسه إذ لو كان كذلك لكان واجباً بنفسه، ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذي هو الافراد واجتماعها إذا لم يكن موجداً مقتضياً فبعض المجموع أولى أن لا يكون مقتضياً موجداً، فانه من المعلوم ببداية العقول أن المجموع إذا لم يجز أن يكون موجداً ولا مقتضياً ولا فاعلاً ولا علة فاعلة فبعضه أولى أن لا يكون كذلك، فان المجموع يدخل فيه بعضه، فاذا كان بجميع أبعاضه لا يكفي في الاقتضاء والفعل والايجاد، فكيف يكفي بعضه في ذلك؟ وهذا دليل مستقل في هذا المقام، وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة بل هو معلول مفتقر فبعضه أولى أن لا يكون علة فاعلة بل معلول مفتقر، فعلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقراً إلى المؤثر فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار الى المؤثر فتبين أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر الى المؤثر وهو المطلوب ولله الحمد والمنة.

وأما قول المعترض: لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه، فان المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه فيقال له: أولاً منشأ هذه الشبهة أن لفظ المجموع فيه إجمال يراد به نفس الهيئة الاجتماعية ويراد به جميع الافراد ويراد به المجموع، والمجموع المركب الذي هو كل واحد واحد من الافراد لا يفتقر إلى الممكن، فان منها الواجب وهو لا يفتقر إلى الممكن، ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قدر أن لها تحققاً في الخارج فهي التي يقال أنها متوقفة على الممكن، وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات، فان مجموع الممكنات وهو نفس الهيئة ممكنة، وكل من الافراد ممكن والمجموع المتوقف على الممكن أولى بالامكان، وأما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكناً، بل منها الواجب فليس المجموع ممكناً بمعنى أن كل واحد منها ممكن، فظهر الفرق، وحينئذ فيقال له هذا باطل من وجوه:

أحدها: أن يقال أنت قد قلت في الاعتراض على الدليل الأول أن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات، وقلت هنا: أن المجموع مفتقر إلى الممكن، فان كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول، وصح الدليل الأول لأنه حينئذٍ لا يكون المجموع مستغنياً بالواجب، بل هو محتاج إلى الممكنات فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع اقتضائه لجميع الممكنات، ثم هو مع الممكنات إما المجموع وإما علة المجموع، ومثل هذا منتف في مجموع الممكنات، فان الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرها إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة علته، واذا لم يكن في الممكنات إلا ما هو معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها فلم يكن فيها ما يصلح أن يكون علة للمجموع بوجه من الوجوه، وإن قلت إن معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات سواء اقتضاه بوسط أو بغير وسط، وأنه لما كان الواجب مقتضياً للوسط كانت الحاجة في الحقيقة إلى الواجب والغنى به إذ كان هو مبدع الممكنات التي هي لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل

من فتنة الامور، فيقال لك على هذا التقدير: فمجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه ليس يفتقر إلى شيء من الممكنات، بل افتقاره الى الواجب وحده، فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني، وأيّ الدليلين صح حصل المقصود، وتلخيص هذا الجواب أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع إن قال هو معلول الواجب وحده أو بوسط بحيث لا يقال هو مفتقر إلى غيره بطل هذا الاعتراض وهو كونه مفتقر الى الممكن، وان قال هو معلول الواجب لكون الممكن معلول الواجب وهو معلول الممكن، والواجب كان هذا مفسداً لاعتراضه على الدليل الأول لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولاً لواحد منها بوجه من الوجوه.

الوجه الثاني: ان يقال قولك لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة، لأن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن، وليس محتاجاً إلى علة خارجة غلط، وذلك أن لفظ الممكن فيه إجمال قد يراد بالممكن ما ليس بممتنع، فيكون الواجب بنفسه ممكناً، ويراد بالممكن ما ليس بموجود مع امكان وجوده، فيكون ما وجد ليس بممكن بل واجب بغيره، ثم ما يقبل الوجود والعدم هو المحدث عند جمهور العقلاء، بل جميعهم وبعضهم تناقض فجعله يعم المحدث والقديم الذي زعم أنه واجب بغيره، ويراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود بل يكون قابلاً للعدم هو وكل جزء من أجزائه، وأنت قد سميت مجموع الموجود ممكناً ومرادك أن المجموع يقبل العدم ولا يقبله كل من أجزائه، وهؤلاء الذين قالوا ان مجموع الممكنات أو مجموع العلل الممكنة ممكن مرادهم ان كل ما كان لا يقبل الوجود بنفسه بل يكون قابلاً للعدم بنفسه، وكل جزء من أجزائه قابل للعدم يفتقر إلى علة خارجة عنه، وهذا هو المفهوم عند اطلاقهم من الممكن بنفسه المفتقر إلى علة خارجة، فإن الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه أي نفسه قابلة للعدم، وهذا لا يكون عند وجوب بعضها، فان القابل للعدم حينئذ إنما هو بعض نفسه لا جملة نفسه، فغلطك أو تغليطك حصل مما في لفظ الممكن بنفسه من الاجمال والأدلة

العقلية إنما يعترض على معانيها، فإن كنت أوردت هذا سؤالاً لفظياً كان قليل الفائدة، وان كان سؤالاً معنوياً كان باطلا في نفسه والقوم لما قالوا الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن يكون ممكناً بنفسه جعلوا الوجود منحصراً في هذين القسمين أي جعلوا كل واحد واحد من الموجودات منحصراً في هذين القسمين، وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا فهي جامعة للقسمين، ومرادهم بالممكن في أحد القسمين ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلا بشيء منفصل عنه، ومرادهم بالواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى مباين له بوجه من الوجوه.

ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتض خارج عنه، وأن مجموع تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتض مباين له، واما افتقاره إلى نفسه أو جزئه فهذا لا ينافي كونه غنياً عما يباينه، وحينئذ فمجموع الموجودات التي بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن بهذا التفسير، بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين، واذا قيل ان المجموع واجب بنفسه لكونه واجباً بما هو واجب بنفسه، أو قيل هو واجب بنفسه واريد بذلك أن فيه ما هو واجب بنفسه وسائره مستغن بذلك الواجب بنفسه، فالمجموع واجب ببعضه، والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار في الواجب بنفسه تبين مغلطة المعترض، وقيل له: قولك المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن أتعني به أنه مفتقر إلى أمر مباين ام تعني به أنه مفتقر الى بعضه؟ أما بالأول، فباطل، وأما الثاني فحق، ولكن اذا قيل ان مجموع الممكنات التي كل منها مفتقر الى مباين له هو أيضا ممكن مفتقر الى مباين لهذا المجموع لم يعارض هذا بمجموع الموجودات، فان مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكناً بمعنى أنه مفتقر الى مباين له إذ ليس في أجزائه ما هو مفتقر الى مباين للمجموع، فاذا كان هو متوقفاً على آحاده وليس في آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له لم يجب أن يكون هو متوقفاً على أمر مباين له، وأيضاً فمن المعلوم بالضرورة أن مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر

مباين له إذ المباين لمجموع الموجودات ليس بموجود، ومجموع الموجودات لا يكون معلولاً لأمر غير موجود بخلاف مجموع الممكنات، فانه يكون معلولاً لأمر غير ممكن، فكيف يقاس أحدهما بالاخر أم كيف يعارض هذا بهذا؟ ويقال إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بموجود، فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن، وهل هذا إلا بمنزلة من قال إذا كان مجموع الموجودات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بموجود، فمجموع المعدومات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بمعدوم، وهل هذا الا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين في المعنى، وهل يقول عاقل ان الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي وجب بغيره إذا لم يحتج إلى معدوم، فالمعدوم الذي لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجوداً بأمر معدوم، والممكن ليس له من نفسه وجود، بل لا وجود له إلا من غيره سواء، قيل أن عدمه لا يفتقر إلى علة أو قيل ان عدمه لعدم مقتضيه فمجموع الممكنات التي ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون إلا معدومة، وكل منها لا يكون موجوداً إلا اذا كان وجوده بغيره سواء سمي هو معلولاً لغيره أو مفعولاً لغيره[1] كيف تكون موجودة بغيرها؟ ونكتة هذا الجواب أن لفظ الممكن يراد به الممكن بالامكان الذي يوصف به الممكنات المفتقرة الى مقتض مباين، فيلزم أن لا يكون لها ولا لشيء منها وجود بوجه من الوجوه إلا من المباين، وأما الامكان الذي وصف به مجموع الموجودات، فمعناه أن ذلك المجموع لم يجب إلا بوجوب ما هو داخل فيه، فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه، فلا يكون ذلك المجموع مفتقر إلى مباين له، ويتضح هذا بالوجه الثالث: وهو أنا نقول ابتداء كل موجود، فاما أن يكون وجوده بأمر مباين له، وإما أن لا يكون وجوده بأمر مباين له، وكل ما كان وجوده بأمر مباين له لا يكون موجوداً إلا بوجود ما يباينه، ومجموع الممكنات لا

(١) قوله: كيف تكون موجودة بغيرها. كذا في الأصل، وفي العبارة ما يحتاج إلى تأمل. انظر كتبه مصححة.

توجد إلا بمباين لها فلا يوجد شيء منها وبعضها ليس بمباين لها ، فلا يوجد ببعضها بخلاف مجموع الموجودات ، فإنها لا تفتقر إلى مباين لها ، وإنما تفتقر إلى بعضها ، وحينئذ فإذا صيغت الحجة على هذا الوجه تبين أنه لا بد من موجود مباين للممكنات خارج عنها وهو المطلوب ، وأن مجموع الموجودات لا بد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها . وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين فكان ما ذكروه من الاعتراض دليلاً على إثبات واجب الوجود لا على نفيه.

فصل

في مسمى واجب الوجود

واعلم أن هؤلاء غلطوا في مسمى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك حتى صاروا في طرفي نقيض، فتارة يثبتونه ويجردونه عن الصفات حتى يجعلوه وجوداً مطلقاً، ثم يقولون هو الوجود الذي في الموجودات فيجعلون وجود كل ممكن، وحادث هو الوجود الواجب بنفسه كما يفعل ذلك محققة صوفيثهم كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني وأمثالهم، وتارة يشككون في نفس الوجود الواجب، ويقدرون أن يكون كل موجود ممكناً بنفسه لا فاعل له، وان مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه، بل هذا معلول مفعول، وهذا معلول مفعول وليس في الوجود إلا ما هو معلول مفعول، فلا يكون في الوجود ما هو فاعل مستغن عن غيره، فتارة يجعلون كل موجود واجباً بنفسه، وتارة يجعلون كل موجود ممكنا بنفسه، ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين، وأن من الموجودات ما هو حادث كان تارة موجوداً وتارة معدوماً، وهذا لا يكون واجباً بنفسه، وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه.

ومن غلطهم في مسمى واجب الوجود أنهم لم يعرفوا ما هو الذي قام عليه الدليل، والذي قام عليه الدليل أنه لا بد من واجب بنفسه لا يحتاج الى شيء مباين له، فلا يكون وجوده مستفاداً من أمر مباين له، بل وجوده بنفسه،

وكون وجوده بنفسه لا ينفي أن يكون موجوداً بنفسه وأن يكون ما دخل في مسمى نفسه من صفاته لازما له، والدليل دل على أنه لا بد للممكنات من أمر خارج عنها يكون موجوداً بنفسه، فلا يكون وجوده بأمر خارج عنه، وحينئذ فاتصافه بصفاته سواء سمي ذلك تركيباً أو لم يسم لا يمنعه أن يكون واجباً بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه، ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار، وإن لزم من ذلك تعدد مسمى واجب الوجود بهذا المعنى بخلاف ما اذا عنى به أنه الموجود الفاعل للممكنات، فان هذا واحد سبحانه لا شريك له، وأما اذا عني به الموجود بنفسه القائم بنفسه فالصفات اللازمة يكون ممكنة، لكن هذا يقتضي أن تكون في الممكنات ما هو قديم أزلي، وهذا باطل كما بسطناه في موضع آخر.

الوجه الثالث: أن يقال قولك المجموع المركب وأن من الواجب والممكن ممكن ممنوع بأن يقال ليس المجموع إلا الافراد الموجودة في الخارج، والمجموع هو جميع تلك الافراد، وتلك الافراد بعضها واجب وبعضها ممكن، والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالافراد، وانما هو أمر نسبي اضافي كالعدد الموجود في الخارج، فليست جملته غير آحاده المعينة، ومعلوم أن الجملة ليست هي كل واحد من الآحاد بعينه لكن هي لآحاد جميعها فالآحاد جميعها هي الجملة والمجموع، وهذا لا حقيقة له غير الآحاد والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن. يبين ذلك أنه قد قال بعد هذا أن جملة الامور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منها ولا خارجاً عنه فهي نفس المجموع. فإن قال: بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن، وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها. قيل: تلك النسبة ليست أعياناً قائمة بأنفسها ولا صفات ثبوتية قائمة بالاعيان، بل أمر نسبي اضافي سواء كانت نسبة عدمية أو ثبوتية إذا قيل هي ممكنة لم يضر، فان الواجب الذي هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات، وتلك النسبة من الممكنات، ولا يكون جزء المجموع موجباً للمجموع بمعنى أنه

موجب لكل واحد من الافراد، فان هذا يقتضي أن يكون موجباً لنفسه وهو ممتنع، بل بمعنى أنه موجب لما سواه وللهيئة الاجتماعية، أو يقال هو موجب لما سواه، والهيئة الاجتماعية أن كانت ثبوتية فهي ممكنة من جملة الممكنات التي هي سواه، وان كانت عدمية فالامر ظاهر.

الوجه الرابع: أن يقال مجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه، واما أن لا يكون أي إما أن يقدر ذلك، واما أن لا يقدر، فان قدر فيها واجب بنفسه ثبت وجود الواجب بنفسه وهو المطلوب، وإن لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة، وقد تقدم تقرير هذا الكلام.

وأما الدليل الثالث على إبطال التسلسل وهو قولهم: ان جملة ما يفتقر اليه المجموع إما أن يكون نفس المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً عنه، والاول محال وإلا لكان الشيء علة نفسه، والثاني محال والا لكان بعض أجزائه كافياً في المجموع، والثالث حق، فقد اعترض عليه بقوله قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر اليه المجموع جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها أنه مفتقر اليه، فلم قلتم بانه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع؟ والذي يدل عليه أن جملة الامور التي يفتقر اليه الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه فهو نفس المجموع، وان أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم انه يلزم أن يكون بعض الاجزاء كافيا في المجموع؟ والجواب عنه من وجوه.

أحدها: أن نقول العلم بكون مجموع المعلولات الممكنة معلولاً ممكناً أمر معلوم بالاضطرار، فان المجموع مفتقر إلى المعلولات الممكنة، والمفتقر الى المعلول اولى ان يكون معلولاً وحينئذ فما أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحاً في الضروريات فهو من جنس شبه السوفسطائية.

الوجه الثاني: أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجباً بنفسه،

وإما أن يكون ممكناً. واذا كان ممكناً فالمقتضى له إما نفسه أو جزؤه أو أمر خارج عنه. أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجباً بنفسه فهو معلوم الفساد بالضرورة، لأن المجموع إما كل واحد واحد من الافراد، وأما الهيئة الاجتماعية واما مجموعها وكل ذلك ممكن، فاذا ليس إلا أفراد ممكنة وكل منها معلول ولو قدر ما لا غاية له، والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة فكل منها لا بد له من علة وتعاقب معلولات لا تتناهى. لايمنع أن يكون كل منها محتاجاً إلى العلة، فاذا لم يكن ثم مجموع إلا هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج لزم أن لا يكون في الوجود إلا ما هو معلول محتاج، ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه، فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه، وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجد والموجد اذا لم يكن موجوداً بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد، فيلزم أن لا يوجد شيء وقد وجدت الموجودات، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجوداً إذا قدر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه، وهي كلها موجودة، فلا بد من غير موجود بنفسه، فيكون الوجود موجوداً بنفسه غير موجود بنفسه، وهو جمع بين النقيضين

الوجه الثالث: أن يقال أزدنا بجملة ما يفتقر اليه المجموع العلة الفاعلة فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ليس هو فيما هو أعم من ذلك. قوله: إن أردتم العلة الفاعلة التامة فلم قلتم انه يستلزم أن يكون بعض الاجزاء كافياً في المجموع؟ فيقال: قلنا ذلك لأنه اذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول، فانا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده، فإذا كان الفاعل فاعلاً باختياره فلا بد من القدرة التامة، والارادة الجازمة فلا يحصل الممكن بدون ذلك، ومتى وجد ذلك وجب حصول المفعول الممكن، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فما

شاء الله وجب وجوده وما لم يشأ الله امتنع وجوده، فان حصل للممكن المؤثر التام وجب وجوده بغيره، وان لم يحصل امتنع وجوده لانتفاء المؤثر التام فوجوده لا يحصل إلا بغيره، وأما عدمه فقد قيل أيضاً لا بد له من علة، وهو قول ابن سينا وأتباعه المتأخرين الذين يقولون إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، وقيل: لا يحتاج عدمه الى علة، وهو قول نظار السنة المشهورين، كالقاضي أبي بكر، وأبي المعالي، والقاضي أبي يعلي، وابن عقيل، وهو آخر قولي الرازي، فإنه يقول بقول هؤلاء تارة وهؤلاء تارة، لكن هذا آخر قوليه، فالعدم عندهم لا يفتقر الى علة، وقيل: عدم العلة علته، فعناه أن عدم علته مستلزم لعدمه لا أنه هو الذي أوجب عدمه، بل اذا عدمت علته، علمنا أنه معدوم، فكان ذلك دليلاً على عدمه لا أن أحد العدمين أوجب الآخر فان العدم لا تأثير له في شيء أصلاً، بل عدمه يستلزم عدم علته، وعدِم علته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثراً في الآخر وأما وجوده فلا بد له من المؤثر التام، واذا حصل المؤثر التام وجب وجوده، وإلا امتنع وجوده، ولهذا تنازع الناس في الممكن هل من شرطه أن يكون معدوماً، فالذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين كابن رشد وغيره حتى الفارابي معلمهم الثاني، فان أرسطو معلمهم الاول، وحتى ابن سينا وأتباعه وافقوا هؤلاء أيضاً، لكن تناقضوا وعليه جمهور نظار أهل الملل من المسلمين وغيرهم أن من شرطه أن يكون معدوماً، وانه لا يعقل الا مكان فيما لم يكن معدوماً، وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يوصف بالامكان، وإن كان قديماً أزلياً لم يزل واجباً بغيره، لكنه قد صرح هو وأصحابه في غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور.

وقد ذكرت بعض ألفاظه في كتابه المسمى بالشفاء في غير هذا الموضع وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه،

وقالوا: انه خالف به سلفهم كما خالف به جمهور النظار، وخالف به ما ذكره هو مصرحاً به في غير موضع، وذلك لان الممكن بنفسه هو الذي يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، وذلك إنما يعقل فيما يكون معدوماً ويمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، بل يستمر عدمه فاما ما لم يزل موجوداً بغيره فكيف يقال فيه انه يمكن وجوده وعدمه، أو يقال فيه انه يقبل الوجود والعدم؟ ومما يوضح ذلك أن القابل للوجود والعدم إما أن يكون هو الموجود في الخارج أو الماهية الموجودة في الخارج عند من يقول الوجود زائد على الماهية، أو ما ليس موجوداً في الخارج، فإن قيل بالأول فهو ممتنع لأن ما كان موجوداً في الخارج أزلاً وأبداً واجبا بغيره، فانه لا يقبل العدم أصلاً، فكيف يقال انه يقبل الوجود والعدم؟ وإن قبل أمراً آخر فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجوداً أو عدماً، لأن وجود كل شيء عين ماهيته في الخارج، ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجي، فاذا اعتبرت الماهية في الذهن والوجود في الخارج أو بالعكس، فأحدهما غير الآخر، وأما اذا اعتبر ما في الخارج فقط أو ما في الذهن فقط فليس هناك وجود وماهية زائدة، وليس وجود هذا وجوداً تاماً لم ينازع فيه. وانما ينازع من لم يميز بين الذهن والخارج واشتبه عليه أحدهما بالآخر، وأيضاً[1] فلا بد له ان في الخارج ماهية ووجود للواجب قديم أزلي، فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين أن لواجب الوجود ماهية زائدة على وجوده، وحينئذ فمثل وجود هذه الماهية لا يقبل العدم، كما أن وجود الماهية الواجبة لا يقبل العدم، وان قيل: نحن نريد بذلك أن ماهية الممكن الزائدة على وجود القديم الازلي كماهية الفلك هي من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها وعدمها تقبل الوجود والعدم قيل: اثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل، كما قد بين في موضع آخر، وبتقدير التسليم فهذا كما يقدر أن وجود واجب الوجود زائد

---

(١) قوله: فلا بد له ان في الخارج الخ.. هكذا في الأصل ولا تخلو العبارة من تحريف، فانظر وحرّر كتبه مصححة.

على ماهيته، ومعلوم أنه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم، ثم يقال قول القائل الماهية من حيث هي هي تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم، وهذا تقدير ممتنع في نفسه فان الماهية لو قدر تحققها، فاما أن تكون موجودة أو معدومة فلا يمكن تقديرها مجردة في الخارج حتى يقال ان تلك الماهية تقبل الوجود والعدم، وايضاً، فلو قيل أنه يمكن تقديرها مجردة، فهذا انما يمكن في الماهية اذا كانت يمكن أن تكون موجودة، ويمكن أن تكون معدومة، وأما ما كان الوجود لازماً لها قديماً أزليا يمتنع عدمه، فكيف يتصور أن يقال أن هذه الماهية تقبل العدم وهي لم تزل واجبة الوجود، فليس لها وقت من الاوقات تقبل فيه العدم، واذا قدرت مجردة في الذهن، فليست هذه المقدرة في الذهن هي الموجودة في الخارج المستلزمة للوجود القديم الازلي، فإن قيل هذا كما تقولون في ماهية المحدث أنه يقبل الوجود والعدم، قيل: إن سلم لكم أن ماهية المحدث زائدة على وجوده مع العلم لسائر العقلاء على أنه يمتنع تحققها في الخارج إذا كانت موجودة، وحين وجودها لا تكون معدومة بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم، وقد[1] أن يقال الماهية المقدرة في الذهن يمكن أن تكون موجودة في الخارج، ويمكن أن تكون معدومة ذاتاً أي على هذه الحيثية يمكن أن تكون في الخارج معدومة تارة وموجودة أخرى، فاذا اخبرنا في ذلك حال عدمها فلا يمكن وجودها بعد العدم، وان كان عند وجودها قيل يمكن عدمها بعد الوجود، ومثل هذا ممتنع في الماهية القديمة الأزلية التي يجب وجودها ويمتنع عدمها سواء قدر أن وجوبها منها، كما ان صفات الرب عند أئمة السلف ممكنة مع كونها قديمة أزلية واجبة بالذات، فانها عندهم لا يمكن عدمها ولا تقبله، فان ما وجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتفاق العقلاء، فان ما يجب قدمه لا يكون إلا واجبا بنفسه، وان قدر أنه ليس واجباً بنفسه فلا بد أن يكون واجباً بغيره، وما ليس واجبا بنفسه ولا بغيره ليس قديماً باتفاق العقلاء، فانه إذا قدر أنه ليس واجباً بنفسه فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه، فانه اذا لم يكن من لوازمه بل جاز وجوده

تارة وعدمه أخرى لم يكن هناك موجب لئلا [1] ولا ذاته واجبة بنفسها، فامتنع قدمه وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه أمتنع عدمه. والاول [2] عدم الملزوم، فان اللازم لا ينتفي اذا انتفى الملزوم والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه، وما امتنع عدمه لا يكون ممكن العدم، فان قيل: فالممكنات التي هي محدثة واجبة بغيرها فالذات تجب لوجود سببها فما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده، وهي ممتنعة حال عدمها، ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ولا يلزم من عدمها عدم الواجب قيل: الفرق بينهما من وجهين.

أحدهما: ان تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى، فثبت قبولها للوجود والعدم، فلا يمكن أن يقال انها لا تقبل العدم بخلاف ما هو لم يعدم قط، ولم يكن عدمه من الاترالابار. [3].

الثاني: ان هذه لا يوجبها نفس الواجب إذا لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية بل اما أن توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها يتم حصول الشيء اتمام لها، فحينئذ ليست من لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم قدمه [4] فالمام ابن صلة لا الامور الحادثة التي هي شرط وجودها واذا عدمت فانها تعدم لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة أو لحدوث مانع ضاد وجودها امتنع ان سام عليها السامة فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود بعض الحوادث كما وجدت لحدوث بعض الحوادث وقدم

---

(١) هنا بياض بالأصل في هذا الموضع وما بعده.

(٢) قوله: والأول عدم الملزوم كذا في الأصل، ولعله محرف، والوجه والاعدام الملزوم والكلمات المجردة عن النقط في هامش هذه الصحيفة والتي بعدها والتي سقط بعض حروفها هي كذلك في الأصل، فحررها من أصل صحيح.

(٣) هكذا في الأصل، انظر كتبه مصححة.

(٤) هكذا وقعت في الأصل هذه الحروف بصورتها، وكذلك الكلمات التي في الأسطر الثلاثة بعدها، انظر كتبه مصححة.

بعضها انتفاء فهذا لم يكن من لوازم ذاته لحداه في الازل بخلاف ما كان من لوازم ذاته فان هذا لازم ذاته يمتنع لحصرانه في الازل بذاته فمتى قدر عدمه لزم عدم الذات الازلية الواجبة الوجود وعدمها ممتنع فعدم لازمها الازلي ممتنع فلا يكون لازمه الأزلي ممكنا البتة بـل لا يكـون إلا واجبـاً قـديماً أزليـاً لا تقبل ذاته العدم وهذا هو المطلوب فقد تبين أن ما كان أزليا فانه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكنا البتة وهو مما اتفق عليه العقلاء أولوهم وآخروهم حتى ارسطو وجميع أتباعه الفلاسفة الى الفارابي وغيره وكذلك ابن سينا وأتباعه لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور في موضع وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لانفسهم في هذا الموضع حيث قضوا بوجود موجود يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما أزليا واجبا والفاعل هو واجب بغيره ولهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء غير هؤلاء ولا نقله أهل المقالات عن أحد من الطوائف [1]، وان يوجد من كلام هؤلاء واذ كرر هذا فاليانير هؤلاء، وان قيل نحن نريد به العدم الاستقبالي، أي يقبل ان يعدم في المستقبل؟ قيل: فهذا يبطل قولكم، لأن ما كان واجباً بغيره أزلياً لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل، وكذلك هو عندكم ما كان أزلياً كان أبدياً يمتنع عندكم عدمه، وإن قيل نريد به أن ما تصور في الذهن يمكن وجوده في الخارج، ويمكن أن لا يوجد؟ قيل: إذا كان أزلياً واجباً بغيره لم يمكن ان يقبل العدم بحال، فلا يكون ممكناً فالممكن لا يكون ممكناً ان لم يكن معدوماً في الماضي والمستقبل، وإذا قيل ان الممكن يقبل الوجود والعدم لم يرد به أنه يقبلها على سبيل الجمع، فان هذا جمع بين النقيضين، بل المراد به أنه يقبل الوجود بدلا عن العدم، والعدم بدلاً عن الوجود، فإذا كان معدوماً كان قابلاً لدوام العدم وقابلاً لحدوث الوجود، وإذا كان موجوداً

(١) قوله: وإن يوجد إلخ... كذا في الأصل وهي عبارة سقيمة، وبعدها بياض متروك منبه عليه في الأصل، وبالجملة فنسخة في الأصل في هذا الموضع إلى آخر الكتاب سقيمة جداً كثيرة التحريف. والسقطات، وليس بيدنا غيرها، والله المستعان. انظر كتبه مصححة.

قبل دوام الوجود وقبل حدوث العدم، هذا اذا اعتبر حاله في الخارج، واذا اعتبر حاله في الذهن، فالمراد أن ما يتصوره في الذهن يمكن أن يوجد في الخارج ويمكن أن لا يوجد، فبكل حال اذا اعتبر الممكن ذهنياً أو خارجياً لا يتحقق فيه الامكان إلا مع امكان العدم تارة ووجوده أخرى، فما كان ضروري العدم فالجمع بين النقيضين لا يكون ممكناً، وما كان ضروري الوجود وهو القديم الازلي لا يكون ممكناً، وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة ارسطو وجميع أصحابه المتقدمين والعقلاء، أما مع وجوب وجوده بنفسه أو بغيره دائما، فليس هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم.

ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في اثبات امكان مثل هذا اضطربوا في الممكن، وورد عليهم فيه اشكالات كثيرة كما هو موجود في كتبهم، كما أورده الرازي في محصلة من الحجج الدالة على نفي هذا الممكن، ولم يكن له عنها جواب إلا دعواه ان ما كان متغيراً فانه يعلم إمكانه بالضرورة، وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء حتى ارسطو وأصحابه، وهذا الذي نبهنا عليه هو أحد ما يستدل به على أن كل ممكن فهو مسبوق بالعدم، وكل ما سوى الله ممكن، فكل ما سوى الله حادث عن عدم كما قد بسط في موضعه، والمقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات الى واجب خارج عنها، فان مرادهم بقولهم جملة ما يفتقر اليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام وهو المرجح التام الذي يلزم من وجوده بتأثره التام وجودها، كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره اذا وجدت قدرته التامة وارادته التامة وجب وجود المقدور وهي الممكنات، وأما قوله: فلم قلتم انه يلزم أن يكون بعض الاجزاء كافياً في المجموع؟ فلما ذكرناه من ان المؤثر التام يستلزم وجود أثره، فإذا قدر أن المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع، فيكون مؤثراً في نفسه وفي غيره، وهذا ظاهر، فإنه إذا قدر مجموع الممكنات وقدرنا أن واحداً منها مؤثر في المجموع أي في كل واحد، وفي الهيئة الاجتماعية لزم أن يكون

مؤثراً في نفسه وفي غيره، فيكون بعض أجزاء المجموع موجباً لحصول المجموع المذكور، ومن المجموع نفسه، وهذا ممتنع. وأما المجموع المركب من الواجب والممكن فهناك ليس بعضه مؤثراً في كل واحد وفي الهيئة الاجتماعية، فان من المجموع الواجب بنفسه ولم يؤثر فيه شيء فظهر الفرق، وأيضاً فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ليس مؤثراً في نفسه بخلاف مجموع الممكنات، فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر والاجتماع لا بد له من مؤثر، فالمجموع مفتقر الى المؤثر بأي تفسير فسر، فان فسر بالهيئة الاجتماعية فهي متوقفة على الافراد الممكنة، والمتوقف على الممكن أولى أن يكون ممكناً مع أن الهيئة الاجتماعية نسبة واضافة متوقفة على غيرها فهي أدخل في الامكان والافتقار من غيرها، وهي من أضعف الاعراض المفتقرة إلى الاعيان، ان قدر لها ثبوت وجودي وإلا فلا وجود لها، وإن فسر المجموع بكل واحد واحداً وفسر بالأمرين بكل واحد واحد بالاجتماع أو بغير ذلك بأي شيء فسر لم يكن الا ممكنا مفتقراً الى غيره، وكلما كثرت الامكانات كثر الافتقار والحاجة، فإذا قيل المؤثر في ذلك واحد منها وهو ممكن لزم أن يكون الممكن الذي لم يوجد بعد فاعلاً لجميع الممكنات ونفسه من الممكنات فان نفسه لا بد لها من فاعل أيضاً، وهذا المعترض أخذ المجموع المركب من الواجب والممكن فعارض به المجموع المركب من الممكنات، ولفظ المجموع فيه اجمال يراد به الاجتماع ويراد به جميع الافراد ويراد به الأمر ان فكانت معارضته في غاية الفساد، فان ذلك المجموع فيه واجب بنفسه لا يحتاج الى غيره وما سواه من الافراد والهيئة الاجتماعية مفعول له، فهذا معقول، فالله تعالى هو الموجود الواجب بنفسه خالق لكل ما سواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قدر لها وجود في الخارج فهي حاصلة به أيضاً سبحانه وتعالى، وأما المجموع الذي كل منه مفتقر إلى من يبدعه وليس فيه موجود بنفسه، فيمتنع أن يكون فاعلهم واحداً منهم، لأنه لا بد له من فاعل، فلو كان فاعلهم لكان فاعل نفسه وغيره من الممكنات، ولزم أن يكون بعض أجزاء الممكنات كافياً

في مجموع الممكنات، وإذا كان مجموع الممكنات يمتنع أن يكون فاعلها فلا أن يمتنع أن يكون بعضها فاعلاً لها بطريق الأولى فإن ما كان يتعذر على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأولى وما يفتقر اليه المجموع يفتقر اليه بعضه بطريق الأولى، وهذا المعترض أخذ ما يفتقر اليه المجموع لفظاً مجملاً فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه، وقد يكون المفعول إلى فاعله، ثم أخذ يورد على هذا وعلى هذا ونحن نجيب على كل تقدير.

الوجه الرابع: أن يقال أتعني بجملة ما يفتقر اليه المجموع ما اذا وجد وجد المجموع وما لا يوجد المجموع إلا بوجوده كله مع قطع النظر عن كونه شرطا أو فاعلاً، فان جملة ما يفتقر اليه الشيء هو الجملة التي تشتمل على كل ما يفتقر اليه الشيء بكل ما كان الشيء مفتقراً اليه فهو داخل في هذه الجملة، واذا حصل كل ما يحتاج اليه الشيء، لم يبق الشيء محتاجاً إلى شيء أصلاً فيلزم وجوده حينئذ، فانه ما دام مفتقراً الى شيء لم يوجد واذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفاً على شيء أصلاً لزم وجوده فيعني بجملة ما يتوقف وجود الشيء عليه الامور التي إذا وجدت وجد المجموع، وان لم يوجد جميعها لم يوجد المجموع. ومعلوم أنه اذا عني به ذلك لم يمكن أن يكون ذلك بعضها، لانه يلزم حينئذ أن يكون بعض الاجزاء كافياً في المجموع فانه قد فسر الجملة بما اذا حصل وجب حصوله المجموع، وان لم يحصل لم يجز حصوله، فلو كان بعض الاجزاء هو تلك الجملة لوجب أن يكون ذلك البعض كافياً في حصول المجموع سواء قدر فاعلاً لنفسه ولباقي الجملة، أو قدر أن حصوله هو حصول المجموع، أو قدر غير ذلك من التقديرات الممتنعة فأي تقدير قدر كان ممتنعاً، فان جملة ما يفتقر اليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأي تفسير فسر وهو المطلوب، ولكن لفظ المجموع فيه اجمال، فانه قد يعني به كل من الافراد أو كل من الافراد مع الهيئة الاجتماعية، وقد يعني به مجرد الهيئة الاجتماعية، فان عني به الاول فلا ريب أن هذا قد يكون بعض الافراد موجب له كما في المجموع المركب من

الواجب والممكن، فان الواجب هو للوجب للممكنات وهو الموجب أيضاً للهيئة الاجتماعية، والهيئة الاجتماعية أمر ممكن خارج عن الواجب ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية لكنه بعض الافراد، والهيئة نسبة واضافة وليس هو بعض النسبة والاضافة، ولكن هو بعض الافراد المنسوب بعضها الى بعض والنسبة وسائر الافراد غير له وهو الموجب لكل ما هو غير له، وأما المجموع الذي هو الافراد فلا يكون بعضه هو الموجب لكل من الافراد، فان هذا يقتضي أن يكون ذلك البعض موجباً لنفسه فاعلاً لذاته وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء، بل هو من أبلغ الأمور امتناعاً، والعلم بذلك من أوضح المعارف وأجلاها، ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء، واذا كان المجموع كلا من الافراد مع الهيئة، فهو أبعد عن أن يكون واحد من الافراد موجباً لنفسه ولسائر الافراد مع الهيئة الاجتماعية، وهذا بين ولله الحمد والمنة.

وأعلم أن مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة وحسن النظر يعلم فسادها، ومثل هذه الخواطر الفاسدة التي تقدح في المعلومات لا نهاية لها ولا يمكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان، ولولا أن[1] هذين الرجلين اللذين كان يقال انهما من أفضل أهل زمانهما في المباحث العقلية كلاميها وفلسفيها أورد كل منهما ما ذكرته وصار ذلك عنده مانعاً من صحة الطريق المذكور في اثبات واجب الوجود لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه فضلا عمن نور الله قلبه، ثم أن هؤلاء الفلاسفة يقولون كما زعم الآمدي أن كمال النفس الانسانية هو الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات، وهم مع هذا لم يعرفوا الوجود الواجب فأيّ شيء عرفوه؟

وقد بلغني باسناد متصل عن بعض رؤسهم وهو الخونجي صاحب كشف الأسرار في المنطق، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن أنه قال عند الموت: أموت وما علمت شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب، ثم قال:

---

(١) أي الآمدي والأبهري، كذا بحاشية الأصل.

الافتقار وصف عدمي أموت وما علمت شيئاً، وذكر الثقة عن هذا الآمدي أنه قال: أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام أو كلاً ما هذا معناه، وذلك أن هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد ولا حدوث العالم، ولا اثبات واجب الوجود، بل ذكر في التوحيد طرقاً زيفها، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها وهي أضعف من غيرها، وكان ابن عربي صاحب الفصوص والفتوحات وغيرهما يعظم طريقته ويقول: إن الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة أو ما هو نحو هذا، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى أن قال التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي، وانما يعلم بالسمع، فقام عليه أهل بلده وسعوا في عقوبته وجرت له قصة، وكذلك الاصبهاني اجتمع بالشيخ ابراهيم الجعبري يوماً فقال له: بت البارحة أفكر الى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته، وكذلك حدثني من قرأ على ابن واصل الحموي أنه قال: أبيت بالليل وأستلقي على ظهري وأضع الملحفة على وجهي، وأبيت أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء وبالعكس، وأصبح وما ترجح عندي شيء كأنه يعني أدلة المتكلمين والفلاسفة، وقد بسطنا الكلام في التوحيد وأدلته في غير هذا الموضع، وذكرنا أن الناس قبلنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله، ولكن الانسان يريد أن يعرف ما قاله الناس وما سبقوا اليه، وبينا أيضاً أن القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس، وفيه من بيان توحيد الالهية ما لم يهتد اليه كثير من النظار ولا العباد، بل هو الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، وهؤلاء كما ذكرت انقسموا الى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال وأصحاب ارادة وعبادة وتأله وزهد، فكان منتهى أولئك الشك، ومنتهى هؤلاء الشطح، فاولئك يشكون في ثبوت واجب الوجود أو يعجزون عن اقامة الدلالة عليه، واذا لم يكن في الوجود واجب لم يوجد شيء فتكون الموجودات كلها معدومات فيفضي بهم سوء النظر الى جعل الموجودات معدومات أو تجويز كونها معدومات، وجعل الموجود

الواجب ممكناً وجعل الواجب ممكناً غاية التعطيل والآخرون يجعلون كل موجود واجب الوجود، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود، فلا يكون في الوجود وجود هو عندهم مخلوق ولا مصنوع ولا مفتقر الى غيره ولا محتاج الى سواه، فلا يكون في الوجود ما وجد بعد عدمه ولا ما عدم بعد وجوده، وهذا فيه من جعل المعدوم موجوداً، ومن جعل الممكن واجباً وجعل العبد رباً وجعل المحدث قديماً ما هو غاية الكفر والشرك والضلال. هذا مع أن اثبات الموجود الواجب الغني الخالق واثبات الموجود الممكن المحدث الفقير المخلوق هو من أظهر المعارف وأبين العلوم أما ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه ويعدم بعد وجوده من الحيوان والنبات والمعدن، وما بين السماء والارض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك، وما نشاهده من حركات الكواكب وحدوث الليل بعد النهار والنهار بعد الليل، فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه ومعدوم بعد وجوده ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم، ثم اذا شهدوا ذلك فنقول: معلوم أن المحدثات لا بد لها من محدث والعلم بذلك ضروري، كما قد بين ولا بد من محدث لا يكون محدثاً، وكل محدث ممكن والممكنات لا بد لها من واجب وكل محدث وممكن فقير مربوب مصنوع، والمفتقرات لا بد لها من غني، والمربوبات لا بد لها من رب، والمخلوقات لا بد لها من خالق، وأيضاً فانه يقال: هذا الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه، وإما أن لا يكون واجباً بنفسه، بل ممكناً بنفسه واجباً بغيره، والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين، وأيضاً، فالموجود إما أن يكون محدثاً وإما أن يكون قديماً، والمحدث لا بد له من قديم، فلزم وجود القديم على التقديرين. وأيضاً، فالموجود إما أن يكون مخلوقاً وإما أن لا يكون، والمخلوق لا بد له من خالق، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين. وأيضاً، فاما أن يكون خالقاً واما أن لا يكون، وقد علم فيما ليس بخالق كالموجودات

التي علم حدوثها أنها مخلوقة، والمخلوق لا بد له من خالق، فعلم ثبوت الخالق على التقديرين، وأيضاً فالموجود اما غني عن كل ما سواه وإما مفتقر الى غيره، والفقير إلى غيره لا بد له من غنيّ بنفسه، فعلم ثبوت الغني بنفسه على التقديرين، فهذه البراهين وأمثالها كل منها يوجب العلم بوجود الرب الغني القديم الواجب بنفسه، وابن سينا وأتباعه كالرازي والآمدي والسهروردي المقتول وأتباعهم سلكوا في اثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود وعظموها، وظن من ظن منهم أنها أشرف الطرق، وأنه لا طريق إلا وهو يفتقر اليها حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة اليها وكل ذلك غلط، بل هي طريقة توجب اثبات واجب الوجود بلا ريب، لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم، وهو الذي يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، فاما إذا فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره، وإلى محدث مسبوق بالعدم، كما هو قول ابن سينا وأتباعه، فلا يصح لهم على هذا الاصل الفاسد لا اثبات واجب بنفسه ولا اثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه، وهذه طريقة هي في الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث وطريقة الحدوث أكمل وأبين، فان الممكن الذي يعلم أنه ممكن هو ما علم أنه وجد بعد عدمه أو عدم بعد وجوده، هذا الذي اتفق العقلاء على أنه ممكن، وهو الذي يستحق أن يسمى ممكناً بلا ريب، وهذا محدث، فاذا كل ممكن محدث، وأما تقدير ممكن لم يزل واجباً بغيره، فالعقلاء دفعوا ذلك حتى القائلون بقدم العالم، كارسطو وأتباعه المتقدمين، وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك ابن سينا وأتباعه لا يجعلون هذا من الممكن، بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده وعدمه، فكان موجوداً تارة ومعدوماً أخرى، وانما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك لما سلكوا في اثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب، فقالوا كل ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره، وجعلوا العالم قديماً أزلياً مع كونه ممكناً بنفسه، وهذا خلاف قول سلفهم وقول أئمة الطوائف سواهم، وخلاف ما صرحوا هم أيضاً به، وهذا مما أنكره ابن رشد

وغيره على ابن سينا، وبسط الكلام فيه له موضع آخر.

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يدعون أن كمال النفس هو الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات هذا اضطرابهم في أشرف المعلومات الموجودات، بل فيما لا تنجوا النفوس إلا بمعرفته وعبادته، ولكن لما سلموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في محاراتهم وصاروا يجرونهم كما يجر الملاحدة الباطنية الناس صنفاً صنفاً، والفلسفة هي باطن الباطنية، ولهذا صار في هؤلاء نوع من الالحاد، فقلّ أن يسلم من دخل مع هؤلاء في نوع من الالحاد في أسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه، ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم، وهو أن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الانبياء لما تكلمنا على قولهم انها قوى نفسانية، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك، وبيّنا أن قولهم ان كمال النفس في مجرد العلم خطأ وضلال، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها إما إصلاح الدنيا، وإما تهذيب النفس لتستعد للعلم، أو لتكون الشريعة أمثالاً لتفهيم المعاد في العقليات كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السجستاني وأمثاله، ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم، ويقولون انه لم يجب على الأنبياء ذلك، وانما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقتدوا بهم في ذلك لا لأنه واجب على الانبياء، ولذلك لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الامة والعلماء، ودخل في ذلك طائفة من ضلال المتصوفة ظنوا أن غاية العبادات هو حصول المعرفة، فاذا حصلت سقطت العبادات، وقد يحتج بعضهم بقوله ﴿واعْبُدْ ربّكَ حتّى يأتيكَ اليقينُ﴾[1] يزعمون أن اليقين هو المعرفة، وهذا خطأ بإجماع المسلمين أهل التفسير وغيرهم، فان المسلمين متفقون على أن وجوب العبادات كالصلوات الخمس ونحوها وتحريم المحرمات كالفواحش والمظالم لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً ولو بلغ ما بلغ، وان الصلوات لا تسقط عن أحد

(١) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

قط إلا عن الحائض والنفساء أو من زال عقله، مع أن من زال عقله بالنوم، فانه يقضيها بالسنة المستفيضة المتلقاة بالقبول واتفاق العلماء، وأما من زال عقله بالاغماء ونحوه مما يعذر فيه ففيه نزاع مشهور، منهم من يوجب قضاءها مطلقا كأحمد، ومنهم من لا يوجبه كالشافعي، ومنهم من يوجب قضاء ما قل وهو ما دون اليوم والليلة أو صلوات اليوم والليلة، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك، والمجنون لا يقضي عند عامتهم وفيه نزاع شاذ، فالمقصود من هذا أن الصلوات الخمس لا تسقط عن أحد له عقل سواء كان كبيراً أو صالحاً أو عالماً. وما يظنه طوائف من جهال العباد وأتباعهم، وجهال النظار وأتباعهم، وجهال الاسماعيلية والنصيرية وان كانوا كلهم جهالاً من سقوطها عن العارفين أو الواصلين أو أهل الحضرة أو عمن خرقت لهم العادات أو عن الائمة الاسماعيلية أو بعض أتباعهم أو عمن عرف العلوم العقلية أو عن المتكلم الماهر في النظر أو الفيلسوف الكامل في الفلسفة، فكل ذلك باطل باتفاق المسلمين وبما علم بالاضطرار من دين الاسلام، واتفق علماء المسلمين على أن الواحد من هؤلاء يستتاب فان تاب وأقر بوجوبها والا قتل، فانه لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها وإنما تنازعوا في قتل من أقربو جوبها وامتنع من فعلها مع أن أكثرهم يوجب قتله، ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب، فهل عليه قضاء ما تركه؟ فهذا على ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون قد صار مرتداً ممتنعا عن الاقرار بما فرضه الرسول، فهذا حكمه حكم المرتدين وفيه للعلماء ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه لا يقضي ما تركه في الردة ولا قبلها لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة، بناء على أن الردة أحبطت عمله، وانه اذا عاد عاد باسلام جديد، فيستأنف العمل كما هو معروف في مذهب أبي حنيفة ومالك، وقول في مذهب أحمد.

والثاني: أنه يقضي ما تركه في الردة وقبلها، وهذا قول الشافعي واحدى الروايات عن أحمد.

والثالث: أنه لا يقضي ما تركه في الردة ويقضي ما تركه قبلها، كالرواية المشهورة عن أحمد، وان كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق للرسول لكن ظن أن من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين، كما يظن ذلك طوائف ممن صحب الشيوخ الجهال، وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهال، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية وشيطانية، فهؤلاء مبني أمرهم على أن من ترك الصلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضي؟ وفيه ثلاثة أقوال منها وجهان في مذهب أحمد.

أحدها: أنه لا قضاء عليه بحال بناء على ان حكم الخطاب لا يثبت في حق العبد الا بعد بلوغ الخطاب اليه.

والثاني: عليه القضاء بكل حال كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعي وغيره.

والثالث: يفرق بين من أسلم في دار الحرب ومن أسلم في غيرها، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة، والاول أظهر الاقوال.

وأيضاً فقد تنازع الناس فيمن فوت الصلاة عمداً بغير عذر والصوم هل يصح منه القضاء أم قد استقر عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء؟ على قولين معروفين وليس هذا موضع هذا، وإنما المقصود هنا أنه ليس في علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عمن هو عاقل على أي حال كان، فمن تأول قوله تعالى ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[1] على سقوط العبادة بحصول المعرفة، فانه يستتاب فان تاب وإلا قتل، والمراد بالآية، اعبد ربك حتى تموت كما قال الحسن البصري لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت، وقرأ الآية ﴿واليقين﴾ هو ما يعاينه الميت فيوقن به كما قال تعالى عن أهل النار ﴿وَكُنا نُكَذِّبُ بيْوم الدِّين ★ حتَّى أتانَا اليقينُ﴾[2].

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

(٢) سورة المدثر، الآيتان: ٤٦، ٤٧.

وفي الصحيح أن النبي ﷺ لما مات عثمان بن مظعون قال «أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه».

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة ومن شركهم في نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس في مجرد العلم، وظنوا أن ذلك اذا حصل، فلا حاجة إلى العمل، وظنوا أن ذلك حصل لهم ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحل المحرمات العامة لهم وضلالهم من وجوه:

منها: ظَنهم أن الكمال في مجرد العلم.

والثاني: ظنهم أن ما حصل لهم علم.

والثالث: ظنهم أن ذلك العلم هو الذي يكمل النفس، وكل من هذه المقدمات كاذبة فليس كمال النفس في مجرد العلم ولا في أن تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود، بل لا بد لها من العمل وهو حب الله وعبادته، فان النفس لها قوتان علمية وعملية، فلا تصلح الا بصلاح الامرين وهو أن تعرف الله وتعبده. والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير، ومع هذا فلما قال جهم ومن وافقه: أن الايمان مجرد المعرفة أنكر ذلك أئمة الاسلام حتى كفر من قال بهذا القول وكيع بن الجراح، وأحمد بن حنبل وغيرهما، وهذا القول وإن كان قد تابعه عليه الصالحي والأشعري في كثير من كتبه وأكثر أصحابه، فهو من أفسد الاقوال وأبعدها عن الصحة، كما قد بيناه في غير هذا الموضع لما بينا الكلاَم في مسمى الايمان وقبوله للزيادة والنقصان وما للناس في ذلك من النزاع.

وأما المقدمة الثانية، فلو كان كمال النفس في مجرد العلم فليس هو أيَّ علم كان بأي معلوم كان، بل هو العلم الذي لا بد منه العلم بالله، وهؤلاء ظنوا أنه العلم بالوجود بما هو وجود، وظنوا أن العالم أبدي أزلي، فإذا حصل له العلم بالوجود الازلي الأبدي كملت نفسه، وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستاني وغيره من شيوخ الفلسفة الباطنية أقوالهم، وكذلك أمثالهم من

الفلاسفة كالفارابي وغيره، وابن سينا ،وان كان أقرب إلى الاسلام منهم، ففيه من الالحاد بحسبه، وأبو حامد وان سلك أحيانا مسلكهم لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجباً للسعادة بل يجعل ذلك في العلم بالله، وقد يقول في بعض كتبه انه العلم بالامور الباقية، وهذا كلامهم، فمن قال: ان العالم أزلي أبدي قال بقولهم، ومن قال: ان كل ما سوى الله كان معدوماً ثم وجد لم يلزمه ذلك، وابن عربي وابن سبعين ونحوهما جمعوا بين المسلكين فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ويقولون: ان الله هو الوجود المطلق، فاخذوا من طريقة الصوفية انه العلم بالله، وأخذوا من كلام هؤلاء أنه العلم بالوجود المطلق، وجمعوا بينهما فقالوا: إن الله هو الوجود المطلق.

وأما المقدمة الثالثة فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود وهذا باطل، فإن كلامهم في الالهيات مع قلته، فالضلال أغلب عليه من الهدى والجهل أكثر فيه من العلم وهي العلوم التي تبقى معلوماتها وتكمل النفوس بها عندهم. وأما الطبيعيات فهي مبدأ الحركة والتغير والاستحالة، ولكن منها كليات لا تنتقض بزعمهم وهي منتقضة، وهذه الامور مبسوطة في غير هذا الموضع، ولكن نبهنا عليه هنا لأن مثل هذا الآمدي وأمثاله الذين عظموا طريقهم وصدروا كتبهم التي صنفوها في أصول دين الاسلام بزعمهم بما هو أصل هؤلاء الجهال من أن كمال النفس الانسانية بحصول ما لها من الكمالات، وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات، وسلكوا طرقهم وقعوا في الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل النجاة الا به، ولا تنال السعادة إلا بمعرفته فضلا عن نيل الكمال الذي هو فوق ذلك، فان النبي ﷺ قال « كمل من الرجال كثير » فالكاملون من الرجال كثير، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعد الناس عن الكمال.

والمقصود هنا الكلام على ما سلكه هؤلاء المتأخرون في تقرير واجب الوجود، والآمدي قد قررها في أبكار الافكار، وأورد سؤالاً على بعض مقدماته في رموز الكنوز قد ذكرنا سؤاله وجوابه، وأما تقريره لها، فقال في

تقرير هذه الحجة، النظر الى الجملة غير النظر الى كل واحد واحد من آحادها فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الآحاد، وعند ذلك فالجملة موجودة، فاما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة. لا جائز أن تكون واجبة كما تقدم، وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح، والمرجح اما داخل فيها واما خارج عنها، فان كان داخلاً فيها فالمرجح للجملة مرجح لنفسه لكونه من آلاحاد، فيلزم أن يكون علة لنفسه معلولاً لها، وان كان خارجاً عنها لم يكن ممكنا لانه من الجملة فيكون واجباً، ثم أورد على ذلك قول السائل: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع اشعاره بالحصر صحته في غير المتناهي.

سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى وأنه ممكن، لكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية، وحينئذ فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد.

سلمنا أنه زائد على الآحاد، ولكن ما المانع أن يكون مترجحاً بآحاده الداخلة فيه لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه، بل طريق ترجيحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر الى غير النهاية، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى مرجح خارج عن الجملة، ولا ان يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته.

ثم قال في الجواب قولهم: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي. قلنا مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه، ولا شك أنه غير كل واحد من الآحاد اذ كل واحد من الآحاد متناه، والموصوف بما لا يتناهى هو الاعداد المفروضة بحيث لا يخرج عنها واحد.

قولهم: لا نسلم أن مفهوم الجملة زائـد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية. قلنا: ان أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة، وان أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الاعداد فلا خفاء

بكونه زائداً على كل واحد من الآحاد وهو المطلوب، ولقائل أن يقول: يريدون بالجملة كل الآحاد لا كل واحد منها، ولا يسلمون ان كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة.

قولهم: ما المانع من أن تكون الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه؟ قلنا: إما أن يقال تترجح الجملة بمجموع الآحاد الداخلة فيها أو بواحد منها، فان كان بواحد منها، فالمحال الذي لزمناه حاصل، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال.

قلت: ولقائل أن يقول الحجة المذكورة لا تحتاج إلى اثبات كون الجملة غير الآحاد، وان كان ذلك حقاً فانه يقال لمن قال: لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى لا يخلو إما أن يكون هنا جملة غير الآحاد، وإما أن لا يكون، فان كان بطل سؤاله، وإن لم يكن كان ذلك أبلغ في الحجة، فان كل واحد من الآحاد ممكن وليس هنا جملة يمكن أن تكون واجبة، فكل من الممكنات يمتنع أن يوجد بنفسه أو بممكن آخر كامتناع وجود الجملة الممكنة بكل من الممكنات.

وقد أورد هو هذا السؤال فكان فيه كفاية من أن يقرر أموراً إذا حذفها كان أبلغ في الحجة وأقوى لها، وكذلك السؤال الثاني وهو قوله: سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهى، وأنه ممكن، لكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة فلا يكون معللا بغير علة الآحاد، فإن هذا السؤال هو نظير الأول، بل هو هو مع تغير العبارة، فإن من نفي وجود ما يسمى جملة في غير المتناهى لم ينازع في وجود كل واحد واحد من الآحاد المتعاقبة، فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لا يتناهى وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة كان باقياً على منعه الأول، لكن من الناس من يقول: الجملة لا تعقل إلا في المتناهى، ومنهم من قد ينازع في الجملة هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد؟ فلهذا جعلها سؤالين، وبكل حال، فالسؤال إن كان متوجها كان ذلك أقوى في الحجة، وإن لم يكن متوجها لم يرد بحال، وذلك أنه إذا لم يكن للجملة

حقيقة غير كل واحد واحد لم يكن هنا مجموع يحتاج ان نصفه بوجوب أو إمكان غير كل واحد ، وتلك كلها ممكنة ، فتكون الحجة على هذا التقدير أقل مقدمات ، فإنه إذا كانت الجملة غير الآحاد احتيج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد ، أما إذا قدر انتفاء ذلك لم يحتج إلى ذلك فلا يحتاج إلى نفي الوجوب عنها الا بنفسها ولا بالآحاد ، ولهذا قال في الاعتراض : إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم أن تكون معللة بغير علة الآحاد ، وهذا مما يقوي الحجة فإنها إذا لم تكن معللة بغير علة الآحاد ، ومعلوم أنه لا بد من إثبات علة الآحاد ، فذلك وحده كاف بخلاف ما إذا كانت غير الآحاد ، فإنه يحتاج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد .

وهذا هو السؤال الثالث وهو قوله: ما المانع أن يكون المجموع وهو الجملة مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بواحد منها ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه يترجح كل واحد من آحاده بالآخر الى غير نهاية؟ وقد أجاب عن هذا بقوله مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة وفيه ترجح الشيء بنفسه وهو محال، وهذا السؤال هو الذي ذكره في كتابه الآخر، وذكر أنه لا يعرف له جواباً حيث قال: ما المانع من ترجحها بترجح آحادها وترجح آحادها كل واحد بالآخر الى غير نهاية؟ قال: وهذا اشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله.

والجواب الذي ذكر عنه إنما يستقيم إذا أرادوا بالجملة كل واحد واحد من الاجزاء، ولم يجعلوا للاجتماع قدراً زائداً، وجعلوا الاجتماع جزءاً، فانه حينئذ يقال: الجملة هي الآحاد، فاما إذا أريد بالجملة الاجتماع وهو الهيئة الاجتماعية، وان ترجحها بالآحاد المتعاقبة لم يكن الجواب صحيحاً وهذا هو الذي استشكله في كتابه الآخر، وحينئذ يكون السؤال: لم لا يجوز ترجح الاجتماع بالآحاد المجتمعة وترجح كل واحد بالآخر، وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم، بل هو الهيئة الاجتماعية، ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا جعلت الهيئة الاجتماعية جزءاً من أجزاء الجملة، وهذا أمر

اصطلاحي فان المجموع المركب من أجزاء قد يجعل نفس الاجتماع ليس جزءاً من المجموع، وقد يجعل جزءاً من المجموع، فاذا جعل الاجتماع جزءاً من المجموع كان تقرير السؤال أن هذا الجزء معلل بسائر الاجزاء، وترجح كل جزء بالآخر، وترجح جزء ممكن بجزء ممكن كترجح جزء ممكن بأجزاء ممكنة، وحينئذ فاجابته بقوله: مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة، وفيه ترجح الشيء بنفسه ليس بجواب مطابق، فانهم لم يدعوا ترجح المجموع بالمجموع، بل ترجح الاجتماع بكل واحد واحد من الاجزاء المتعاقبة، والاجتماع وان كان جزءاً فليس هو من الاجزاء المتعاقبة، لكن هذا فيه ترجيح بعض الاجزاء ببعض، فهو كتعليل بعض الممكنات ببعض، فيعود الامر ويقال: فالمجموع هو واجب بنفسه أو ممكن معلول لنفسه أو معلول ببعضه أو بخارج عنه، كما تقدم تقرير ابن سينا لحجته.

وقد تقدم أن المجموع إما أن لا يكون له علة بل هو واجب بنفسه، وهذا باطل كما تقدم، وإما أن يكون له علة وهو المجموع أو بعضه أو ما هو خارج عنه، كما يقال نظير ذلك في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، فلهذا قال في القسم الثاني.

وأما **القسم الثاني**: أن يقتضي المجموع علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها، فان تلك الجملة والكل شيء واحد، وأما لكل بمعنى كل واحد، فليس يجب به الجملة يقول: ان كان المقتضى للمجموع هي الآحاد بأسرها بحيث يدخل فيها الهيئة الاجتماعية لزم أن تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها، فان الجملة والكل والمجموع شيء واحد بخلاف ما اذا أريد بالكل كل واحد واحد، فان الجملة لا تجب بكل واحد واحد إنما تجب بمجموع الآحاد كالعشرة لا تحصل بكل فرد فرد من افرادها، وكذلك سائر المركبات، وانما يحصل المركب بمجموع أجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمراً وجودياً وإن لم تجعل كذلك لم يحتج إلى هذا، بل يقال: المجموع هو الآحاد بأسرها وليس هنا غير الآحاد، ولعل ابن سينا أراد

هذا، ولهذا أوردوا عليه تلك الاسئلة، وهو أن المجموع مغاير للآحاد، وانه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد، وانه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ونحو ذلك مما تقدم.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون للمجموع علة هي بعضه، فهذا قد أبطله بقوله ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولاً ولأن علته أولى بذلك، وهذان وجهان في تقرير ذلك

أحدهما: ان كل جزء من الاجزاء اذا كان ممكناً، ومن ذلك الهيئة الاجتماعية، فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هذا، لأنه متوقف على كل جزء جزء منها.

والثاني: ان كل واحد من تلك الاجزاء معلول لغيره، فعلته أولى أن تكون هي الموجبة للجميع منه سواء قيل ان علة المجموع واحد معين أو واحد منها غير معين، وأما إذا قيل: كل واحد، فذلك أبعد لأنه يقتضي اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء، فان قيل: اذا كان المجموع هو الأجزاء ونفس الاجتماع، فهذا لا يفتقر الى شيء منفصل؟ قيل: هذا هو القول بوجوب ذلك بنفسه، وقد تقدم ابطاله، فانه يكون كل جزء ممكنا بنفسه والاجتماع ممكن بنفسه، ولم يكن هنا ما يغاير ذلك حتى يقال هو واجب بنفسه، فلا يمكن أن يكون هنا ما هو واجب بنفسه، وقد أبطل غيره هذا القسم بوجهين:

أحدهما: ذكره الرازي والآمدي أن ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من أجزاء ذلك المجموع، فلو قدر جزء من أجزاء المجموع سبباً لزم كون ذلك الجزء سبباً لنفسه، فيلزم كون الممكن علة معلولاً،وأيضا فذلك الجزء معلول فاذا كان هو مرجحاً للمجموع كان مرجحاً لعلته، فيكون علة لعلته.

فصل

ولم يذكر ابن سينا ولا غيره في اثبات واجب الوجود قطع الدور كما لم يذكر الجمهور قطع التسلسل لظهور فساده

وقد ذكرنا غير مرة أن المقدمة إذا كانت معلومة مثل: علمنا بأن المحدَث لا بد له من محدث، بل مثل علمنا أن هذا المحدث له محدث كان العلم بها كافياً في المطلوب، وان ما يرد على الامور المعلومة هو من جنس شبه السوفسطائية التي لا نهاية لها، فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفياً على أكثر الناس يحتاج الى بيان، وما يكون معلوماً لأكثر الناس، والشبه الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية، ولما كان أهل الكلام كثيراً ما يوردون ويورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية كما يورده الكفار الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق لم يكن لهذا حد محدود ولا عد معدود، بل هو بحسب ما يخطر للقلوب، فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتأخرون أسئلة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون، وزاد المتأخرون مقدمة في الدليل لدفع ذلك السؤال، فزادوا أولاً أن المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص، والاوقات متماثلة والأمور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل، ثم زادوا بعد هذا أن التخصيص ممكن، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إذ لا يترجح أحد طرفيه على الاخر الا بمرجح وزادوا أن المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم، ثم زادوا بعد هذا قطع الدور، ولذلك ابن سينا لم يذكر في برهانه أن الممكن لا يوجد من نفسه فلا بد أن يوجد بغيره، فقال الرازي: لا يلزم من صحة قولنا ليس الممكن موجوداً من ذاته صحة قولنا: انه موجود بغيره، لأن بين القسمين واسطة وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلاً لا من ذاته ولا من غيره، وإذا كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وابطاله إما بادعاء الضرروة في فساده أو بذكر البرهان على فساده قال: وهو لم يفعل شيئاً من ذلك، فيقال

له: كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره هو مما يعلم فساده بالضرورة، والأمور المعلومة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدل تقديرها ونفيها، فان هذا لا غاية له، وإنما يذكر الانسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال، فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد مثل هذا التقدير فهو لا يورده على نفسه، ولا يورده عليه غيره، وانما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه، فان قدر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان، وقد قلنا إن الأسئلة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد معدود، وهذا نظير قول القائل أن المحدث الذي كان بعد أن لم يكن لم يحدث نفسه وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التي هي من أبين الامور عند العقلاء ولو احتاج المستدل أن يذكر من الاقسام ما يخطر ببال كل أحد، وإن كان فساده معلوماً بالضرورة لقال: الممكن إذا لم يوجد بنفسه، فإما أن يوجد بموجد أو بغير موجد، وإذا وجد بموجد، فذلك الموجد إما أن يوجده وهو معدوم أو يوجده وهو موجود[1] ثم يريد أن يبطل الثاني بأن الموجد لا يوجد وهو معدوم كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام، وإذا أراد أن يبطل ذلك قال: والمعدوم لا يكون موجداً لان العدم لا يتميز فيه شيء عن شيء والموجد لا بد أن يتميز عن غيره، واذا قيل: المعدوم يتميز فيه شيء عن شيء على قول من يقول: المعدوم شيء تبين أن المعدوم ليس بشيء فيكون اثبات وجود الصانع موقوفاً على ابطال قول هؤلاء كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام.

ومن المعلوم أن ابطال هذا أدق من ابطال كون الشيء الذي لا يكون وجوده من نفسه يكون موجوداً لا بنفسه ولا بغيره اذ كان من المعلوم البين لكل أحد أن ما لم يوجد بنفسه، فلا بد أن يكون وجوده بغيره، وأما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع، فانه لا يعني بكونه موجوداً

(١) قوله: يريد ان يبطل الثاني الخ.. هكذا في الأصل، ولعل في الكلام نقصاً، فحرّر كتبه مصححة.

بنفسه أن نفسه أوجدته إذ كان هذا معلوم الامتناع، بل يعني أنه لا يحتاج في وجوده الى غيره بل وجوده واجب بنفسه، فهو موجود أزلاً وأبداً، فظهور صحة هذا الكلام وبطلان نقيضه أبين مما يستدل به عليه، بل يمكن هنا ايراد اسئلة اخرى يطول بها الكلام. وقال الرازي أيضاً قد كان الواجب على ابن سينا أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن سبب الممكن لا يكون مقدماً عليه تقدماً زمانياً، فانه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول، وذلك عنده غير ممتنع، فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود، وأما اذا قامت الدلالة على أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب، فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معاً، وذلك عنده محال، والبرهان الذي ذكره في إبطال التسلسل أيضاً مختص بهذه الصورة، فكان الأولى تقديم الكلام في هذه المسألة، لكن لما كان في عزمه أن يذكره في موضع آخر، وهو النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه ههنا.

قلت: مثل هذا الكلام هو الذي أوجب أن يدخل هذا القسم من أدخله في هذا الدليل، كالآمدي وغيره، ولا حاجة اليه، بل ما ذكره ابن سينا كافٍ، والدليل الذي ذكره على إبطال التسلسل في العلل يوجب ابطال علل متسلسلة سواء قدرت مجتمعة أولا، كما قد تبين من كلامه، وهو لا يجوز عللاً متسلسلة لا متعاقبة ولا غير متعاقبة، وانما يجوز حوادث متسلسلة وتلك عنده شروط الحدوث الحوادث لا علل ولا أسباب بمعنى العلل، ولا يجوز عنده اسناد كل ممكن إلى ممكن قبله أصلا، ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بوجود ممكن قبله، وبين العلة والشرط فرق معروف، ومن هنا دخل الغلط على الرازي في هذا الاعتراض، ولهذا كان سائر من تكلم في ابطال العلل المتسلسلة لم يحتج الى ذكر هذا القسم أصلاً ولا يقولون أن الممكن أو الحادث الذي يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علة أيضاً، ولا هو مستند وجوده، وانما يقولون هو شرط فيه، وأيضاً فاسناد كل ممكن إلى آخر قبله

إما ان يراد به أنه يستند إلى آخر موجود قبله، فيستمر الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول، وإما أن يراد به إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم قبله، فإن أريد الأول فمعلوم أنه اذا بطل اسناده إلى ممكن موجود مع وجوده كان هذا متناولاً لما يوجد مع ذلك قبل وجوده، ولما لم يوجد إلا عند وجوده فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر إذ الدليل يتناول كل ما كان موجوداً عند وجوده، سواء وجد قبل ذلك أيضاً أو بعد ذلك أيضاً أو لم يكن موجود الا حين وجوده، وأما إن اريد استناده إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم أيضاً قبله، وهذا هو الذي أراده الرازي لم يحتج أيضاً إلى هذا لوجوه:

أحدها: أنه اذا بطل استناده الى ممكن موجود حال وجوده، فبطلان استناده إلى ممكن يعدم حين وجوده أولى وأحرى، فاذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة مع كونها معاً في الوجود، فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى.

الثاني: أن الدليل الدال على بطلان التسلسل في العلل هو دليل مطلق عام سواء قدرت متقارنة او متعاقبة، فان جميع ما ذكر من الادلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنـواع التي يقدرها سواء قدر أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب، وسواء قدرت مع التعاقب يعدم الاول عند وجود الثاني، أو يبقى بعد وجوده أولا يكون وجوده إلا مع وجوده لا سابقا ولا لاحقاً، وكذلك إذا قدرت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض أو بعده فمهما قدر من التقديرات التي تخطر بالبال في تسلسل المؤثرات، فما ذكر من الادلة يبطل ذلك كله، ويبين امتناعه، فتبين ان ما ذكره ابن سينا كافٍ في ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التي زادها الرازي والآمدي.

الثالث: أنه اذا كانت الممكنات محتاجة إلى خارج عنها ليس بممكن، بل

هو واجب الوجود بنفسه، فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده، فكان نفس اثبات واجب الوجود كافياً في انه يستمر الوجود حال وجود الممكن لا يحتاج إلى ذلك الواجب.

الرابع: أن ما ذكروه من الممكن يفتقر إلى الواجب، وانما لا يكون افتقاره اليه مختصاً ببعض الأزمنة أن[1] الواجب. وقال الرازي أيضاً لما شرح طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود وأبطل التسلسل قد بقي هنا كلام آخر، وهو ابطال الدور، وهو أن يكون هذا يترجح بذاك وذاك يترجح بهذا.

قال: واعلم ان الدور باطل، والمعتمد في ابطاله أن يقال: العلة متقدمة على المعلول، ولو كان كل منهما علة للآخر لكان كل منهما، متقدماً على الآخر، فيكون كل منهما متقدماً على المتقدم على نفسه، فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وهو محال، وأورد على هذا ما مضمونه أن التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر، فلا نسلم الاولى، وان كان هو كون أحدهما علة للآخر كان اللازم هو الملزوم، فيكون المعنى لو كان أحدهما علة للآخر لكان علة للآخر، ثم قال: والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك.

قلت: هذا هو الصواب، فان بطلان الدور معلوم بالضرورة ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم، كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوماً ولا يخطر أنه يمكن أن تكون مفعولات متعاقبة لا فاعل لها، وهو تسلسل العلل، فيكون معلول مفعول لمعلول مفعول، والمعلول المفعول معلول لمفعول آخر لا إلى نهاية، فأكثر الاذهان الصحيحة لا يخطر لها امكان هذا حتى تحتاج إلى نفيه، وكذلك لا يخطر لها أنه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر، بل هم يعلمون أن الشيء لا يفعل نفسه،

---

(١) هكذا بياض في الأصل.

فكيف يفعل فاعل نفسه؟ وقول القائل: انه لو كان كل منهما فاعلاً للآخر، أو مؤثراً في الآخر، أو علة في الآخر لكان كل منهما قبل الآخر كلام صحيح.

وأما قول المعترض إن أريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول، فاللازم هو الملزوم، وان أريد غيره، فانه ممنوع فهذا عنه جوابان.

أحدهما: أن يراد به التقدم المعقول في فطر الناس من تقدم الفاعل على المفعول، وهو كونه قبله بالزمان أو تقدير الزمان، وعلى هذا جمهور العقلاء، بل قد يقولون: أن هذا معلوم بالضرورة، وهو كون الفاعل سابقاً متقدماً على مفعوله، وانه يمتنع أن يكونا متساويين في زمان الوجود، وهذا مما يستدل به على أن كل ما سوى الله حادث ليس في الموجودات ما يقارن الخالق، ويكون معه بالزمان ولا يعرف في الوجود مفعول معين قارن فاعله في زمانه أصلا، وانما يعرف هذا في الشرط والمشروط، فإن الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله وقد يوجد قبله، لكن لا بد من وجود معه كما أن الحياة اذا كانت شرطاً في العلم والارادة أمكن أن تكون متقارنة في صفات الله تعالى، فان حياته وعلمه موجودان معاً لم يسبق أحدهما الآخر، والعلم مشروط بالحياة، وكذلك الذات مع الصفات اللازمة لا يوجد أحدهما قبل الآخر، بل هما متلازمان ولا يوجد أحدهما إلا مع الآخر، وقد يكون الشرط سابقاً للمشروط كالأعراض التي لا توجد إلا بمحل، وقد يكون المحل موجوداً قبل وجود الاعراض، وكما في أفعال الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته وذاته متقدمة عليها، وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام في مسألة حدوث العالم وغيرها من ان التقدم ينقسم إلى تقدم بالذات والعلية، وقد يسمى الأول تقدماً بالعلية، والثاني تقدماً بالذات، كتقدم العلة على المعلول، وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، وفرقوا بينهما بأنه في الاول يكون المتقدم فاعلاً للمتأخر، وفي الثاني يكون شرطاً فيه، ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكم، فانك تقول: تحركت يدي فتحرك الخاتم

فيها فزمانهما واحد، مع العلم بأن الاول متقدم على الثاني، وينقسم الى التقدم بالزمان وبالرتبة الحسية أو العقلية، وزاد طائفة منهم الشهرستـاني والرازي ومن اتبعهما تقدماً آخر بمطلق الوجود، وجعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض منه: فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان أو تقدير الزمان على النزاع المعروف في هذا الموضع، وأما التقدم بالمكان والرتبة فهو تابع لهذا لما كان المتقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتأخر، كتحرك الإمام قبل المأموم، والأمير قبل المأمور، وأما التقدم بالعلية فإن عنى به هذا وإلاَّ فلا حقيقة له، فلا يعقل علة تامة تكون هي بسائر أجزائها مقارنة لمعلولها أصلاً، وقول القائل: تحركت يدي فتحرك الخاتم ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول، فان حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم، لكن هي شرط فيها، فلا توجد حركة الخاتم الحركة التابعة لحركة اليد الا بشرط لو أمرهم وجود حركة اليد التي هي متبوعة، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف.

فان قيل: الحركتان معاً في الزمان، فالفاعل لهذه هو الفاعل للاخرى وهو متقدم عليهما جميعا، وإن قيل: بل احداهما عقب الاخرى في الزمان كاجزاء الزمان المتلاحقة بطل قول القائل انهما معاً في الزمان، وكثيرا ما يشتبه على الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه، بل يطلقون لفظ المع على العاقب له، ويقولون: جاءا معاً وان كان مجيء أحدهما معاقبا للآخر إذا لم يكن بينهما فصل، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر، فالحادثان إذا كان زمانهما واحداً أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل كاجزاء الحركة والزمان لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس، وحينئذ فقول القائل: تحركت يدي فتحرك كمي، يقال له: لم لا يجوز أن يكون هذا مع هذا كاجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض؟ والحركة تحدث شيئاً فشيئاً من الفاعل والقابل، فمن حرك سلسلة أو حبلاً معلق الطرفين فانه اذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئاً فشيئاً، حتى تنتهي الحركة الى الطرف الآخر، وهي متعاقبة كتعاقب

زمان تلك الحركة، وليست اجزاء الحركة وزمانها متقارنة في الزمان، وانما يتحرك معاً في الزمان ما لا يكون الحركة في أحدهما أسبق من الآخر. مثل: البدن إذا تحرك منتقلاً، فإن أجزاء البدن تتحرك في آن واحد لا يسبق بعضها بعضاً إلا ما تقدم من الحركة، كما تتقدم أحدى الرجلين على الاخرى بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل حركتها، فاذا حركت يده تحرك جميع أجزائها وما فيها كالخاتم وما يتصل بها كالكم، فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك، والحركة المنفصلة عن أخرى كحركة الرجل قبل الرجل يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل، وأما مع الاتصال فقد يشتبه المتصل بالمقارن، وحينئذ فايّ حركة كانت من قبل المتصل، فهي متصلة بما قبلها، كاتصال أجزاء زمان الحركة فليس هناك اقتران في الزمان، وإذا قيل في حركة الكم أن زمانها زمان حركة اليد كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معاً بالزمان، فهنا لا نسلم أن احدى الحركتين فاعلة للاخرى، بل غايتها أن تكون شرطاً فيها، والشرط يجوز أن يقارن المشروط بخلاف الفاعل، فانه لا بد أن يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين، وان قدر أن نوع الفعل لازم له كما اذا قدر قديم أزلي متحرك لم يزل متحركاً، فإنه يتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة لم يقارن وجود ذاته شيء من أجزاء الحركة، وإن كان نوع الحركة لازماً له، فمن جوز وجود جسم قديم لم يزل متحركاً لا يقول ان شيئاً معيناً من الحركة قديم أزلي، بل يقول: نوع الحركة أزلي، وإن كان كل منها حادثاً كائناً بعد أن لم يكن مسبوقا بالعدم، والمتفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً، بل غاية ما عندهم اثبات قدم نوع الفعل، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين، بل ذلك ممتنع، وقول القائل: العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته بالزمان وجعله الباري مع العالم بهذه المنزلة يقال له: أن أردت بالعلة ما هو شرط في وجود المعلول لا مبدعاً له كان حقيقة قولك أن واجب الوجود ليس هو مبدعاً للممكنات ولا رباً لها، بل وجوده شرط في وجودها، وهذا

حقيقة قول هؤلاء، فالرب على أصلهم والعالم متلازمان كل منهما شرط في الآخر، والرب محتاج إلى العالم كما أن العالم محتاج إلى الرب، وهم يبالغون في اثبات غناه عن غيره، وعلى أصلهم فقره إلى غيره، كفقر بعض المخلوقات، وغاية المتحذلق منهم كأرسطو أن يجعل الفلك واجب الوجود لا يقبل العدم مع كونه مفتقراً إلى المبدأ الأول لأجل التشبه به، ويجعل المبدأ الأول غنياً عما سواه، لكن ما بر المبرة[1] للنفي أن واجب الوجود مفتقر إلى غيره، وأيضاً فالازلي الذي يثبته لا حقيقة له، كما قد بسط في موضع آخر، وإن أراد بالعلة ما هو مبدع للمعلوم له، فهذا لا يعقل مع كون زمانه زمان المعلول لم يتقدم على المعلول تقدماً حقيقيا وهو التقدم المعقول، وإذا شبهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركة والضوء مع الشمس. كان هذا ونحوه تشبيهاً باطلاً لا يفيد امكان صحة قولهم، فضلا عن اثبات صحته، فإن هذه الامور وأمثالها إما أن يقال فيها أن الثاني موجود متصل بالأول، كاجزاء الزمان والحركة لا أنه معه في الزمان، واما أن يقال الثاني مشروط بالأول لا أن الاول مبدع للثاني فاعل له، فلا يمكنهم أن يذكروا وجود فاعل لغيره مع أن زمانهما معاً أصلاً، ونحن ذكرنا هذا التقسيم لئلا يكون الجواب مبنياً على أمور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس، فان الجواب كلما كان أظهروا اتفاق العقلاء عليه أكثر كان أولى بالذكر من غيره. إذ المقصود بيان الحق وإبطال الباطل، وإلاَّ فيمكن بسط الكلام في هذا، وأن يقال السبب لا بد أن يتقدم على مسببه بالزمان، وان الفاء المستعملة في هذا هي فاء التعقيب، فقول القائل تحركت يدي فتحرك كمي يدل على أن الثاني عقب الأول، ويقال: ان فاء التسبب تتضمن التعقيب من غير عكس، فكل مسبب فإنه يكون بعد سببه، فليس كل ما كان عقب غيره يكون مسبباً عنه، بل يكونان مسببين لسبب آخر وأن كان شرطا فيه، ثم الكلام في هذا ينجر إلى الفرق بين السبب وجزئه والشرط، وليس هذا موضع استقصائه، فان المقصود حاصل بدون ذلك،

---

(١) قوله: مابر المبرة للنفي، كذا في الأصل مجرداً عن النقط، وليحرر كتبه مصححة.

وإنما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على المعلول المفعول أمر معقول عند جماهير العقلاء من الاولين والآخرين، وانما يجوّز كون المفعول المعلول مقارناً لفاعله طائفة قليلة من الناس كابن سينا والرازي ونحوهما.

وقد زعم الرازي في محصله وغيره: أن المتكلمين والفلاسفة يجوزون وجود الممكن القديم عن موجب الذات وهي العلة القديمة، لكن المتكلمون يقولون: إنه فاعل بالاختيار، فلهذا يمنعون قدم شيء من الممكنات، والمتفلسفة يقولون: انه غير فاعل بالاختيار، فلهذا قالوا بقدم معلوله، وهذا الذي قاله غلط على الطائفتين جميعاً، كما قد بسطناه في موضع آخر، فالمتكلمون الذين يقولون بامتناع مفعول قديم يقولون أن ذلك ممتنع على أي وجه قدر فاعله، ويقولون كون الرب فاعلاً بغير الاختيار ممتنع أيضاً، وليس امتناع أحدهما مشروطا بالعلم بامتناع الآخر، والفلاسفة القائلون بقدم الافلاك لهم قولان في العلة الاولى هل هي فاعلة بالاختيار أو موجبة بلا اختيار؟ وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب المعتبر وغيره، وهو يختار أنه فاعل بالاختيار مع قوله بقدم الفعل، وليست مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء، كما ادعاه الرازي على الطائفتين، وكذلك القول بامكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقدم العالم لا قولهم كلهم، ولا قول واحد من أتباع الرسل، ولا من يقول بأن الله خالق لما يراه محدث له، وحينئذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً معقولاً زمانيا وأما مقدراً تقدير الزمان قول جمهور العقلاء، فهذا أحد الجوابين.

الوجه الثاني: أن يقال: هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان، وكان اللازم هو الملزوم لكن الشيء الواحد إذا عبر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر كان تعدد المعاني نافعاً، وإن كانت الذات واحدة، ولهذا قد تعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة، فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهومن من نفس العلة هو المفهوم من نفس

التقدم، وان كانا متلازمين، بل معنى العلة انه اقتضاه وأوجبه ومعنى التقدم أنه قبله، وقد يفهم السبق والقبلية من لا يعلم أنه علة بعد، فاذا قيل: لو كان علة لكان قبله كان هذا صحيحا، ثم العقل يجزم بأن الشيء لا يكون قبل نفسه فضلاً عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه بأي وجه فسر معنى السبق والقبلية، وحينئذ فيستدل بهذا على ذاك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة، وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة، كما عليه جمهور الفطر السليمة، فلا يحتاج إلى هذا، ولكن كون الشيء دليلاً على الشيء معناه انه يلزم من ثبوته ثبوته، والشيئان المتلازمان كل منهما يصلح ان يكون دليلا على الآخر، ثم من شأن الانسان أن يستدل بالظاهر على الخفي، لكن الظهور والخفاء من الامور النسبية فقد يظهر لهذا ما لا يظهر لهذا، وقد يظهر للانسان في وقت ما يخفي عليه في وقت آخر، فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على ذاك وبذاك على هذا إذا قدر ان هذا أظهر من ذاك تارة، وذاك أظهر من هذا أخرى إما بحسب شخصين واما بحسب حالين. وهذه المعاني من تفطن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على الحدود والادلة التي قد يقال أنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها وذاك صحيح.

وقد يقال: بل ينتفع بها، وهذا أيضاً صحيح، لكن من حصر العلم بطريق عينه هو مثل حد معين ودليل معين أخطأ كثيرا، كما ان من قال أن حد غيره ودليله لا يفيد بحال أخطأ كثيرا، وهذا كما ان الذين أوجبوا النظر وقالوا: لا يحصل العلم إلا به مطلقا أخطأوا والذين قالوا: لا حاجة اليه بحال، بل المعرفة دائما ضرورية لكل أحد في كل حال اخطأوا بل المعرفة وان كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والانسان قد يستغني عنه في حال ويحتاج اليه في حال، وكذلك الحدود قد يحتاج اليها تارة ويستغني عنها أخرى، كالحدود اللفظية، والترجمة قد يحتاج اليها تارة وقد يستغني عنها أخرى، وهذا له نظائر، وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً والاعتقاد قطعياً وظنياً أمور نسبية، فقد يكون الشيء قطعياً

عند شخص، وفي حال وهو عند آخر، وفي حال أخرى مجهول فضلاً عن أن يكون مظنوناً، وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص، وفي حال، ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى، وأما ما أخبر به الرسول فإنه حق في نفسه لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقاً، ومن هنا يتبين لك أن الذين بنوا أمورهم على مقدمات إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية، بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة، فان القلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء، وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال، فهو ﷺ يخبر بالحق، كما قال أهل الجنة لما دخلوها ﴿الحمْدُ للهِ الّذي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أنْ هَدَانا اللهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ ربنا بالحقّ﴾[1] وقد قال تعالى ﴿إنَّا أرْسَلْنَاكَ بالحَقِّ بَشيراً ونَذيراً﴾[2] ﴿وداعِياً إلى اللهِ باذْنِهِ وسِراجاً مُنيراً﴾[3] وقال تعالى: ﴿أمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُم فَهُم لَه مُنْكِرُونَ★ أمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بالحق وأكْثَرُهُمْ لِلحقِّ كَارِهُونَ★ ولو اتبَعَ الحَقُّ أهْواءَهُـمْ لَفَسَدَتِ السَّمواتُ والأرْضُ وَمَنْ فيهِنَّ بلْ أتَيْنَاهُمْ بذِكْرِهُم فهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾[4] وقال تعالى ﴿الّذينَ كَفَرُوا وصَدُّوا عَنْ سبيل الله أضلَّ أعْمَالَهُمْ★ والّذين آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَات وآمَنُوا بمَا نُزِّلَ علَى مُحمَّد وهُوَ الحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّر عَنْهُم سَيِّئَاتِهِمْ وأصْلَحَ بالَهُمْ★ ذَلِكَ بأنَّ الذينَ كَفرُوا اتَّبعُوا البَاطِلَ وأنَّ الّذِين آمَنُوا اتَّبعُوا الحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِك يَضرِبُ اللهُ للنَّاسِ أمْثَالَهُمْ﴾[5] ومثل هذا كثير.

فالرسول ﷺ يخبر بالحق ويقيم عليه الادلة العقلية البرهانية الموصلة إلى معرفته، كالأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة. قال تعالى ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنا للنَّاس في هَذَا القُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فأبى أكثَرُ النَّاسِ إلاَّ كُفُورا﴾[6] وقال

(١) سورة الأعراف، الآية: ٤٣.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٩.
(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٤٦.
(٤) سورة المؤمنون، الآيات: ٦٩ ـ ٧١.
(٥) سورة محمد ﷺ، الآيات: ١ ـ ٣.
(٦) سورة الإسراء، الآية: ٨٩.

تعالى ﴿ولقد صَرَّبْنا في هذَا القُرْآنِ للنَّاس مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وكَانَ الإنْسَانُ أكْثَرَ شيءٍ جَدَلاً﴾ إلى قوله تعالى ﴿ويُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بالبَاطِلِ لِيدْحِضُوا به الحقَّ واتخذُوا آياتي وَما أُنْذِرُوا واهُزُوا * وَمَنْ اظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بآيات ربِّهِ فاعْرَضَ عَنْها ونَسِيَ ماقَدَّمَتْ يَدَاهُ انَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ كِنَّةً أنْ يَفْقَهُوهُ وفي آذَانِهِم وقراً وإنْ تَدْعُهُمْ إلى الهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا وإذاً أبداً﴾ [1] وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنا للنَّاس في هَذَا القُرْآنِ مِنْ كلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُم يَتَذَكَّرونَ﴾ [2] وفيه سبحانه يجيب عن المعارضات كماقال تعالى ﴿ولاَ يأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إلاَّ جِئْنَاكَ بالحَقِّ وأحْسَنَ تَفْسِيراً﴾ [3] وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق، وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية، فهذا لا يمكن أن يبينه خطاب على وجه التفصيل، والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فيرى الحق باطلاً، كما في البدن إذا فسد أو مرض، فانه يجد الحلو مراً، ويرى الواحد اثنين، فهذا يعالج بما يزيل مرضه.

والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض، والنبي ﷺ علم أن وسواس التسلسل في الفاعل يقع في النفوس، وانه معلوم الفساد بالضرورة، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه والأنتهاء عنه، كما في الصحيحين، واللفظ لمسلم، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «لا يزالُ الناسُ يتساءَلون حتَّى يقال هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله، فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله».

وفي لفظ «يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق السماء، من خلق الأرض،

---

(١) سورة الكهف، الآية: ٥٦.

(٢) سورة الروم، الآية: ٥٨.

(٣) سورة الفرقان، الآية: ٣٣.

فيقول: الله» وزاذ فليقل «آمنت بالله ورسله».

وفي آخر يقول «من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق ربك، فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته» هذا لفـظ البخاري أو نحوه.

وفي مسلم، عن انس، عن النبي ﷺ قال قال الله عز وجل «إن أمتك لا يزالون يقولون ما كذا ما كذا حتى يقولوا هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله سبحانه».

وفي البخاري، عن انس قال قال رسول الله ﷺ «لن يبرح الناس يتساءلون هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله».

وقد سئل بعض السالكين طريقة هؤلاء كالرازي ونحوه، فقيل له: لم لم يأمر النبي ﷺ عند هذا الوسواس بالبرهان المبين لفساد التسلسل والدور، بل أمر بالاستعاذة؟ فاجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه، ويقطع طريقه، فتارة يضربه بعصا وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره. قال: فالبرهان هو الطريق الاول وفيه صعوبة، والاستعاذة بالله هو الثاني وهو أسهل، واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضي أن طريقة البرهان أقوى وأكمل، وليس الامر كذلك بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى، فان دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الانسان ذلك عن نفسه، فيقال؛ السؤال باطل وكل من جوابيه مبني على الباطل فهو باطل، وذلك ان هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطـريقين: أحـدهما البرهـان، والآخـر الاستعـاذة، وان النبي ﷺ أمـر بالاستعاذة، وان المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان، وأن طريقة البرهان تقطع الأسئلة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي ﷺ، وان النبي ﷺ لم يأمر بطريقة البرهان، وهذا خطأ من وجوه، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها، ودل على مجامع البراهين التي يرجع اليها غاية النظار، ودل من البراهين على ما هو فوق استنباط النظار، والذي أمر به

في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالايمان وأمر بالاستعاذة وأمر بالانتهاء، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به لا طريق غير ذلك وبيان ذلك من وجوه.

أحدها: أن يقال البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري. إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزوم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة، واتفاق العقلاء من وجوه، فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الانسان، والانسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، لو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها، ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها شبهات ووساوس، كالشبهات السوفسطائية مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية والبديهية كالشبهات التي أوردها الرازي في أول محصله.

وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع، والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، لأن غاية البرهان أن ينتهي إليها فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحداً معاندا عوقب حتى يعترف بالحق، وان كان غالطا إما لفساد عرض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وأما لنحو ذلك فانه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه، فإن عجز عن ذلك لفساد في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية أو بالدعاء والرقي والتوجه ونحو دلك، وإلا ترك، ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن ازالتها بالبرهان والنظر والاستدلال وانما يخاطب بالبرهان

والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية، وكان ممن يمكنه ان ينظر فيها نظراً يفيده العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على النظر لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال.

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تزال بالبرهان، بل متى فكر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه، كما يعجز عن حال الشبهة السوفسطائية، وهذا يزول بالاستعاذة بالله، فإن الله هو الذي يعيذ العبد ويجيره من الشبهات المضلة والشهوات المغوية، ولهذا أمر العبد أن يستهدي ربه في كل صلاة فيقول ﴿اهْدنا الصِّراطَ المُسْتقيمَ★ صِراطَ الَّذِينَ انْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيَر المغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ولاَ الضَّالّينَ﴾ [1] وفي الحديث الالهي الصحيح، عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى ﴿يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني اهدكم﴾.

وقال تعالى ﴿فإذا قَرأْتَ القُرْآن فاسْتَعِذْ باللهِ من الشَّيطَانِ الرَّجِيم﴾ [2] وقال تعالى ﴿وإمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِن الشَّيْطَان نَزْغٌ فاستَعذْ بالله انَّهُ سَميعٌ عَلِيمٌ﴾ [3] وقال تعالى ﴿وإمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فاسْتَعِذْ باللهِ انَّهُ هُوَ السَّميعُ العَليمُ﴾ [4].

وفي الصحيحين، عن سليمان بن صرد قال: استبّ رجلان عند النبي ﷺ، فجعل أحدهما يغضب ويحمر وجهه، فقال النبي ﷺ «إني لأعلم كلمة لو قالها الذهب ذاعنة. «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير وهو القراءة ليصرف عنه مايمنع الخير وعند وجود سبب الشر ليمنع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك.

---

(١) سورة الفاتحة، الآيتان: ٦، ٧.
(٢) سورة النحل، الآية: ٩٨.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ٢٠٠.
(٤) سورة فصلت، الآية: ٣٦.

وقد ثبت، عن النبي ﷺ أنه قال «ما من قلب من قلوب العباد إلاَّ وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغة».

وكانت يمين النبي ﷺ «لا ومقلب القلوب»، وكان كثيراً ما يقول «والذي نفس محمد بيده». وفي الحديث «للقلب أشد تقلباً من القدر إذا استجمع غلياناً، وشواهد هذا الاصل كثيرة مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر التي هي من جنس الاعتقادات، ومن جنس الإرادات، وفيها المحمود والمذموم، والله هو القادر على صرف ذلك عنه، فالاستعاذة بالله طريق مفضية إلى المقصود الذي لا يحصل بالنظر والاستدلال.

الوجه الثاني: أن يقال النبي ﷺ يأمر بالاستعاذة وحدها، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة إعلاماً منه بان هذا السؤال هو نهاية الوسواس، فيجب الانتهاء عنه ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده، فإن النفس تطلب سبب كل حادث وأول شيء حتى تنتهي الى الغاية والمنتهى. وقد قال الله تعالى ﴿وإنَّ إلى رَبكَ المُنْتَهَى﴾ [1].

وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في الموطأ: حسبي الله وكفى: سمع الله لمن دعا ليس وراء الله مرمى، وفي رواية: ليس وراء الله منتهى، فاذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وجب وقوفه، فاذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي، إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي اليه، وانما وجب انتهاؤه، لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد وانه يمتنع أن يكون لخلق كل

(١) سورة النجم، الآية: ٤٢.

مخلوق خالق، فانه لو كان له خالق لكان مخلوقاً ولم يكن خالقا لكل مخلوق، بل يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل،فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة، وإذا قلنا يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث كان هذا متضمناً لذاك فإن كل مخلوق محدث، فإذا كان كل محدث لا بد له من محدث، فكل مخلوق لا بد له من خالق أولى، وكذلك إذا قلنا كل ممكن لا بد له من واجب، فلما كان بطلان هذا السؤال معلوماً بالفطرة والضرورة أمر النبي ﷺ أن ينتهي عنه كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسئلة الفاسدة التي يعلم فسادها كما لو قيل: متى حدثت الله أو متى يموت ونحو ذلك، وهذا مما يبين أن سؤال السائل: « أين كان ربنا » في حديث أبي رزين لم يكن هذا السؤال فاسداً عنده ﷺ كسؤال السائل « من خلق الله »، فإنه لم ينه السائل عن ذلك ولا أمره بالاستعاذة، بل النبي ﷺ سأل بذلك لغير واحد، فقال له أين الله وهو منزه أن يسأل سؤالاً فاسداً وسمع الجواب عن ذلك، وهو منزه أن يقر على جواب فاسد، ولما سئل عن ذلك أجاب فكان سائلاً به تارة ومجيباً عنه أخرى، ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم مع علم الرسول أن السؤال والجواب فاسدان، لكان في الأسئلة الصحيحة ما يغني غير الرسول عن الأسئلة الفاسدة فكيف يكون الرسول ﷺ ؟ فإنه كان يمكن أن يقول: « من ربك من تعبدين » كما قال لحصين الخزاعي يا حصين: « كم تعبد اليوم » قال: أعبد سبعة آلهة ستة في الارض وواحدا في السماء قال: « فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك »؟ قال: الذي في السماء: فقال: « أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها ». فلما أسلم سأله عن الدعوة، فقال قل « اللهم ألهمني رشدي وقني شر نفسي » رواه أحمد في المسند وغير أحمد.

الثالث: أن النبي ﷺ أمر العبد أن يقول: آمنت بالله، وفي رواية « ورسوله ». فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد « النافع » فان قوله آمنت بالله يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد، ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر

الله، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله، ولهذا سمي «الوسواس الخناس» فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم، فان ذكر الله خنس والخنوس الاختفاء بانخفاض، ولهذا سميت الكواكب الخنس.

وقال أبو هريرة: لقيت النبي ﷺ في بعض طرق المدينة وأنا جُنُب فانخنست منه، ويقال: انخنست من فلان وهو اختفاء بنوع من الانخفاض والذل له، فالمختفي من عدو يقاتله لا يقال انخنس منه، وانما ينخنس الانسان ممن يهابه ويعظمه، فيذل وينخفض منه في اختفائه، فهكذا الشيطان في حال ذكر الله يذل ويخضع ويختفي، واذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس، فأمر النبي ﷺ العبد أن يقول: آمنت بالله وآمنت بالله ورسوله، فان هذا القول إيمان، وذكر الله يدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية، ويشبه هذا الوسواس الذي يعرض للكثير من الناس في العبادات، حتى يشككه هل كبَّر أو لم يكبِّر، وهل قرأ الفاتحة أم لا، وهل نوى العبادة أو لم ينوها، وهل غسل عضوه في الطهارة أو لم يغسله؟ فيشككه في علومه الحسية الضرورية، وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه ويسمعه باذنه، وكذلك يقصد الصلاة مثل كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشي، وعلمه بذلك كله علم ضروري يقيني أولى لا يتوقف على النظر والاستدلال، ولا يتوقف على البرهان، بل هو مقدمات البرهان، وأصوله التي يبنى عليها البرهان أعني البرهان النظري المؤلف من المقدمات، وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد، وأن يقول إذا قال: لم تغسل وجهك بلى قد غسلت وجهي، واذا خطر له أنه لم ينو ولم يكبر يقول بقلبه بلى، قد نويت وكبرت فيثبت على الحق ويدفع ما يعارضه من الوسواس، فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق، فيندفع عنه، والا فمتى رآه قابلاً للشكوك والشبهات مستجيباً إلى الوساوس والخطرات أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه وصار قلبه مورداً لما توحيه شياطين الانس والجن من زخرف القول، وانتقل من ذلك إلى غيره إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة. ﴿فالله وليُّ الذّينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ الى النُّورِ

والذَّينْ كَفَرُوا أولَيَاؤُهُم الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهْم منَ النّورِ إلى الظُّلُمَاتِ﴾[1] .
﴿ إنّ الذينَ اتَّقوا إذا مَسَّهُم طائِفٌ مِنَ الشَّيْطانِ تَذَكّرُوا فإذا هُمْ مُبْصِرُونَ ★ وإخْوانُهُم يَمُدُّونَهُمْ في الغَيِّ ثمّ لا يُقْصِرون﴾[2] [[3]].

ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام وان كنا قد نبهنا عليه في مواضع أن كثيراً من العلوم تكون ضرورية فطرية، فاذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت، ووقع فيها شك إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الامرين، والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك، إما لعجزه عن تصوره، وإما لعجزه عن التعبير عنه، فانه ليس كل ما تصوره الانسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان، وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه، فقد يحصل العجز عن ازالة الشبهات المعارضة إما من هذا، واما من هذا، وإما منهما، وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات، فكثير من الامور المعروفة إذا حدث بحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاء بعد الوضوح لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد، ولكن قد يكون في الادلة والحدود من المنفعة ما قد نبه عليه غير مرة، ولهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والأدلة وتجد كثيراً من الناس يقدح في حدود غيره وأدلته، ثم يذكر هو حدوداً وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك، أو من جنس آخر، وذلك لأن المقصود بالحدود إن كان التمييز بين المحدود وبين غيره كانت الحدود الجامعة المانعة على أي صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز، وان كان المطلوب بها تعريف المحدود، فهذا لا يحصل بها مطلقاً ولا يمتنع بها مطلقاً، بل يحصل لبعض الناس، وفي بعض الأوقات

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧. (٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٠١، ٢٠٢.
(٣) هنا بياض متروك بالأصل كتب الكاتب بإزائه سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله (يقصرون) أهـ. كتبه مصححة.

دون بعض كما يحصل بالاسماء ، فإن الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، فلا يمكن ان يقال لا يعرف المسحى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد ، وإن قيل ان المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن استمع له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وإنه يتصورها بمجرد قول الإلحاد كما يظنه من يظنه من الناس بعض أهل المنطق وغيرهم ، فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الاسماء بمجرد ذلك اللفظ.

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه وبيّنا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أن الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره، وان ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود وطرداً وعكساً الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي ، وأبي هاشم وأمثالها ، ومثل أبي الحسن الاشعري ، والقاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي الوفاء بن عقيل وأمثالهم ، وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في المحدود ، وهي الجنس والفصل وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي ، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين لازم للماهية ولازم لوجود الماهية ، وبناءهم ذلك على ان ماهيات الاشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون مقدمة على الموصوف في الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني والخارجي ، فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الاسلام وغيرهم ، بل الذي عليه نظار الاسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته ، وهذه اللازمة منها ما هو لازم للجنس دون نوعه ، ومنها ما هو

لازم لنوعه أو جنسه.

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي، وتقسيم العرضي الى لازم للماهية ولازم للوجود وغير لازم بل عارض، فهذا خطأ عند نظار الاسلام وغيرهم، بل طائفة من نظار الاسلام قسموا اللازم إلى ذاتي ومعنوي، وعنوا بالصفات الذاتية ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه، وعنوا بالمعنوي ما يمكن تصور الذات بدون تصوره، وإن كان لازماً للذات فلا يلزمها إلا اذا تصور معيناً يقوم بالذات، فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم، فان ابن كلاب يقول: القديم بقدم والاشعري له قولان أشهرهما عند أصحابه: أنه قديم بغير قدم، لكنه باق ببقاء، وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى وغيره، وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول: باق بغير بقاء، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعالي وغيرهما، والثاني عندهم مثل كونه حيا وعليماً وقديراً ونحو ذلك، وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي كلام ليس هذا موضع بسطه، فانهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات إذ الجميع لازم للذات، ولا عنوا بالذاتي المقوم للذات كاصطلاح المنطقيين، فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركب من الصفات كالجنس، والفصل، ولا يقسمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية وجزء منها، وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوماً، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ، كما هو خطأ في نفس الامر إذ التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الخارج تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين، كما قد بسط في موضعه، ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق، كابن سينا، وأبي البركات صاحب المعتبر وغيرهما بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا، وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها صحيحاً، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم، وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ولا يتعصب لهم كما يفعله غيره مثل ابن سينا وأمثاله نبه على أن ما

ذكره أرسطو وأصحابه في هذا الموضع مما لم تعرف صحته ولا منفعته، وغير أبي البركات بين فساده وتناقضه، وصنف الناس مصنفات في الرد على أهل المنطق، كما صنف أبو هاشم، وابن النويختي، والقاضي أبو بكر بن الطيب وغيرهم، وهؤلاء الكلابية الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظراً من هؤلاء المنطقيين، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين، بل تفريقهم يعود إلى ما ذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها كالحياة والعلم والقدرة، فانه يمكن تصور الذات مع نفي هذه الصفات ولا يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجودة، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند أكثرهم، وابن كلاب، والاشعري في أحد قوليه جعل القديم كالعلم والقدرة، والبقاء فيه نزاع بين الاشعري ومن اتبعه كابي علي بن أبي موسى وأمثاله، وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه، كالقاضي أبي يعلى وأمثاله، وهؤلاء أيضاً تفريقهم باطل، فان قولهم: لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفة يقال لهم لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ويراد به التصور التام، وما من تصور إلا وفوقه تصور اتم منه.

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين، وعلى هؤلاء فإن عنوا به التصور التام للذات الثابتة في الخارج التي لها صفات لازمة لها، فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه مع نفي هذه الصفات، فاذا عني الماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه، فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان، وان عنوا به ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه، وان عني بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفي هذه الصفات، فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائماً بنفسه وكونه قديماً، ونحو ذلك، فانه قد يتصور الذات تصوراً من لا يخطر بقلبه هذه المعاني بل من ينفي هذه المعاني

أيضاً، وان كان ضالاً في نفيها كما أن من نفى الحياة والعلم والقدرة كان ضالاً في نفيها، واذا قيل، لا يمكن وجود الفعل، إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة قيل: ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة، فإذا قيل هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلاً مع انتفاء هذه الصفات قيل هذا تصور باطل، والتصورات الباطلة لا ضابط لها، فقد يمكن ضالاً آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس، فان الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين لا إلى حقائق موجودة في الخارج كان فرقاً ذهنياً اعتبارياً لا فرقا حقيقياً من جنس فرق أهل المنطق بين الذاتي المقوم والعرضي اللازم، فانه يعود الى ذلك حيث جعلوا الذاتي مالا تتصور الماهية بدون تصوره، والعرضي ما يمكن تصورها بدون تصوره، وليس هذا بفرق في نفس الامر، وانما يعود الى ما تقدره الاذهان فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه، فان أريد بالتصور مطلق الشعور بالشيء فيمكن الشعور به بدون الصفات التي جعلوها ذاتية، فانه قد يشعر بالانسان من لا يخطر بباله انه حيوان ناطق، أو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق، وان أرادوا التصور التام فقول القائل حيوان ناطق لا يوجب التصور التام للموصوف، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، فان صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكروه، وان قالوا نريد به التصور التام للصفات الذاتية عادت المطالبة بالفرق، فيبقى الكلام دوراً وهذا كما أنهم يقولون ماهية الشيء هي المركبة من الصفات الذاتية، ثم يقولون الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية عليها، أو يقف تصور الماهية عليها، فلا تعقل الصفة الذاتية حتى تعقل الماهية، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها، فيبقى الكلام دوراً كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين الذهني والخارجي، مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات إن قدر أن هناك سبقاً، والا فهما متلازمان، واذا قيل هي أجزاء؟ قيل: إن كانت جوهراً كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة، وان كانت أعراضاً فهي صفات فإذا قيل الانسان

حيوان ناطق؟ قيل: إن كانت الحيوانية والناطقية أعراضا فهي صفات الانسان، وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو انسان، وجوهر هو حيوان، وجوهر هو ناطق، وجوهر هو جسم، وجوهر هو حساس، وجوهر هو تام، ومعلوم فساد هذا، وحقيقة الامر[1] أنها لما يتصور في الاذهان وصفات لما هو موجود في الاعيان، وإن الذات هي أحق بتقويم الصفات من الصفات بتقويم الذات، وأيضاً فإن أرادوا تصور الصفات مفصلة، فمعلوم أن قولهم حيوان ناطق لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلة، فان كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالارادة لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصلة، بل مجملة، وان أرادوا بالتصور التصور سواء كان مجملاً أو مفصلاً، فمعلوم أن لفظ الإنسان يدل على الحيوان والناطق، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة، فيكون اسم الانسان كافياً في تعريف صفات الانسان مثل، ما أن لفظ الحيوان كاف في تعريف صفات الحيوان، فاذا كانوا في تعريف الانسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة مجملة، وهذا القدر حاصل بلفظ الانسان كان تعريفهم من جنس التعريف بالاسماء وكان ما جعلوه حداً من جنس ما جعلوه إسماً، فان كان أحدهما دالاً على الذات فكذلك الآخر، والآخر والا فلا. فلا يجوز جعل أحدهما مصوراً للحقيقة دون الآخر. غاية ما يقال ان في هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر، فان قول القائل: حيوان ناطق فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الانسان، فيقال، وكذلك في لفظ النامي من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان؟ وأنتم لا توجبون ذلك، وكذلك لفظ الحساس والمتحرك بالإرادة، فعلم أن كلامهم لا يرجع الى حقيقة موجودة معقولة، وانما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية، وهذا مبسوط في موضعه.

وكذلك الذين فرقوا بين الصفات الذاتية وبين المعنوية اللازمة للذات من

(١) قوله: انها لما يتصور إلخ هكذا في الأصل، ولعل في الكلام نقصاً. فحرّر كتبه مصححة.

الكلابية وأتباعهم يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج، ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية، فهذا يقول أنه قديم بقدم باق ببقاء، وهذا ينازع في هذا أو في هذا، والنافي يقول هو عالم بذاته قادر بذاته كما يقول هؤلاء انه باق بذاته قديم بذاته، وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد أصاب، وان أراد انه يمكن كونه حياً عالماً قادراً بدون حياة وعلم وقدرة، فقد أخطأ وذاته حقيقتها هي الذاتّ المستلزمة لهذه المعاني، فتقدير وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له، ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الاذهان لا في الاعيان، وهذه الامور مبسوطة في موضعها.

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه، وقد يكون الخفاء والظهور من الامور النسبية الإضافية، فقد يتضح لبعض الناس أو للانسان في بعض الاحوال ما لا يتضح لغيره أوله في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة لا ينتفع بها في وقت آخر، وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر، وكانت الأسماء المعرفة له أكثر، وكانت على معانيه أدل، فالمخلوق الذي يتصوره الناس ويعبرون عنه أكثر من غيره تجد له من الاسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره، كالاسد والداهية والخمر والسيف ونحو ذلك، فلكل من هذه المسميات في اللغة من الاسماء أسماء كثيرة، وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه الآخر كما يقولون: صارم ومهند وأبيض وبتار، ومن ذلك أسماء الرسول ﷺ، وأسماء القرآن.

قال النبي ﷺ «لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب» وقال: «أنا الضحوك القتال». أنا نبي الرحمة أنا نبي الملحمة»، ومن أسمائه المزمل

والمدثر والرسول والنبي، ومن أسماء القرآن، الفرقان والتنزيل والكتاب والهدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك.

ولما كانت حاجة النفوس الى معرفة ربها أعظم الحاجات كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ما سواه، وكان ذكرهم لاسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ما سواه، وله سبحانه في كل لغة أسماء، وله في اللغة العربية أسماء كثيرة، والصواب الذي عليه جمهور العلماء أن قول النبي ﷺ «ان لله تسعة وتسعين إسما من أحصاها دخل الجنة». معناه أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ليس مراده أنه ليس له الا تسعة وتسعون اسماً، فانه في الحديث الآخر الذي رواه أحمد، وأبو حاتم في صحيحة «أسألُك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب غمي وهمي».

وثبت في الصحيح ان النبي ﷺ كان يقول في سجوده: «اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فاخبرانه ﷺ لا يحصي ثناء عليه ولو أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها، فكات يحصى الثناء عليه، لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه.

فصل في طرق معرفة الله والإقرار به

ولما كانت طرق معرفة الله والاقرار به كثيرة متنوعة صار كل طائفة من النظار تسلك طريقاً إلى اثبات معرفته، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك، وهذا غلط محض وهو قول بلا علم، فانه من أين للانسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق، فان هذا نفي عام لا يعلم بالضرورة، فلا بد من دليل يدل عليه، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الانبياء، بل

من عموم الخلق عرفوه بدون تلك الطريق المعينة، وقد نبهنا في هذا الكتاب على ما نبهنا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي، وان الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغني عنها آخرون، فهذا يستدل بالامكان، وهذا بالحدوث، وهذا بالآيات، وهذا يستدل بحدوث الذوات، وهذا بحدوث الصفات، وهذا بحدوث المعين، وهذا بحدوثه وحدوث غيره، فظنوا أنه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم والجوهر والمحدود والمركب وغير ذلك من العبارات، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث، ويقولون: كل ما قامت به الحوادث فهو محدث، وليس كل ما قامت به الصفات محدثاً، والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم ان من الاجسام ما هو قديم تحله الحوادث والصفات، فكونه جسماً ومتحيزا وقديماً وتحله الصفات والحوادث ليس هو مستلزماً لكونه محدثاً بل وليس ذلك مستلزماً عند أرسطو كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم، وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام، كالهشامية والكرامية وغيرهم، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها، كما قد بسط في موضعه، ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركبوا طريقاً من قول الفلاسفة، وقول أسلافهم المتكلمين، كالرازي، والآمدي والطوسي ونحوهم، بل سلكوا طريقة ابن سينا التي ذكرها في اثبات واجب الوجود، وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة، كأرسطو وأصحابه، بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة، بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث، والصفات بذات واجب الوجود، ويقولون: انه تقوم به الصفات والارادات، وان كونه واجباً بنفسه لا ينافي ذلك، كما لا ينافي عندهم جميعاً كونه قديماً ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي الصفات، وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم سلكوا في اثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة سلفه المشائين، كأرسطو وأتباعه الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية، وان لها محركاً يحركها كحركة المعشوق لعاشقه، وهو يحرك الفلك المتشبه بالعلة الأولى، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التي سلخها

من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدث على المحدث، وهو لا يقول بحدوث العالم، فجعل طريقة الاستدلال بالممكن على الواجب، ورأى أولئك المتكلمين قسموا والوجود والعدم، وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، حتى انه هو تناقض في ذلك، فوافق سلفه وجميع العقلاء وصرح بأن الممكن لا يكون إلا ما يقبل الوجود والعدم، ثم تناقض هنا كما قد بسط في غير هذا الموضع، ونحن ننبه عليه هنا، فقوله: كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم، وان لم يجب لم يجز أن يقال هو ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً، أو قرن شرط وجود علته صار واجباً وأما إن لم يقرن بها شرط لا حصول علته ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته، فيقال: أما كون الموجود ينقسم الى واجب وهو الواجب بنفسه، وإلى ممكن وموجود بغيره، وان الموجود بغيره لا بد له من موجود بنفسه، فهذا كله حق وهي قضايا صادقة، وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب عليها الوجود والعدم، وانها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها، كما يقوله ابن سينا وموافقوه، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الاولين والآخرين، حتى عند ابن سينا مع تناقضه، والاعتراض على هذا من وجوه:

أحدها: قوله إن قرن باعتبار ذاته شرط صار ممتنعاً أو واجباً وان لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الامكان يقتضي اثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة، وهذا يقتضي أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده، وان تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً من المعتزلة

ونحوهم، أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج كما يقوله من يقوله من المتفلسفة، والكلام على فساد هذين مبسوط في غير هذا الموضع، وهو لم يذكر هنا دليلا على صحة ذلك، ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج، فيبقى دليله غير مقرر المقدمات، وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً ولا يقيمون الدليل على امكان كل من الاقسام ولا وجوده، وانما يذكرون مجرد تقدير ذلك، ويبنون على ذلك التقدير بناء من قد أثبته في الخارج، وهم لم يثبتوه في الخارج كما ذكرنا نظائر ذلك في مواضع.

والمقصود هنا أن قول القائل: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره، فاما واجب واما ممكن، إنما يصح اذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يلتفت معها الى غيرها ليقال أن تلك الذات إما واجبة وإما أن يجب لها الوجود، وإما أن لا يجب، وأما اذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود إما بنفسه وإما بغيره، فالموجود بغيره إذا التفت اليه من غير التفات إلى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات إليها، حتى يقال انها ممكنة قابلة للوجود والعدم، بل هذا الذي قدر أنه موجود بغيره إذا لم يلتفت إلى غيره، فلا حقيقة له أصلا لا وجود ولا غيره، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلاً، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد اثبات ذات محققة في الخارج مغايرة لما هو في الخارج من الوجود، ولما لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً، وإذا قيل قد قرر هذا في غير هذا الموضع. قيل الجواب من وجهين:

أحدهما: أنه قد بين أيضا في غير هذا الموضع فساد ما ذكره.

الثاني: أنه بتقدير أن يقرره فلا ريب ان هذه المقدمة مما ينازع فيه كثير من العقلاء، بل أكثرهم، وهي مقدمة خفية تحتاج الى بيان، ومتفلسفة الاشعرية كالرازي والآمدي حائرون فيها، فالرازي له فيها قولان: والآمدي متوقف فيها، واهل الاثبات قاطبة كالأشعري وغيره متفقون على بطلانها،

فكيف تكون مثل هذه المقدمة في اثبات واجب الوجود الذي وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة، وهل الاستدلال على القوي بالضعيف إلا كتحديد الجلي بالخفي، وهذا اذا كان في الحدود مردوداً فهو في الادلة أولى الرد.

الوجه الثاني: ان هذا باطل على كل قول، أما على قول نظار السنة الذين يقولون وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر، وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء المفرقين بين الوجود والثبوت، فانهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم لا يقولون أن الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم، بل قد يقولون ان ماهية القديم مغايرة لوجود الممكن لا يقولون أنها تقبل الوجود العدم، ففي الجملة لا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم، وأما على قول متأخري الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً على ماهياتها، فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود لا يمكن تجردها عن الوجود، فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم، فاثبات ماهية تقبل الوجود والعدم هي مع ذلك مستلزمة للوجود ليس قول أحد من الطوائف.

الوجه الثالث: أن هذا باطل، فإنها اذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل العدم، وان كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود، فدعوى المدعي أنها يمكن وجودها وعدمها، وأنها مع ذلك تستلزم الوجود لا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين، واذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها واما باعتبار سببها، فانه يجب وجودها. قيل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها، وعدمها ليس معناه انه يجب وجودها أو عدمها، بل معناه انها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً، بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها، والتقدير انها موجودة، فيكون الوجود لها من غيرها واجباً والوجود الواجب ولو بغيره لا يمكن عدمه، فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه، وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت. لكن هذا تقدير ممتنع، فان السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته

يمتنع عدمه، لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب وعدمه ممتنع، فعدم لازمه ممتنع، فكان عدم هذه الذات ممتنعاً فلا يكون عدمها ممكنا، فإن الممكن نقيض الممتنع، واذا كان عدمها ممتنعاً لم يكن ممكناً.

الوجه الرابع: أن يقال معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها. وقول القائل: علة العدم عدم العلة إن أراد به أن عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه فهذا صحيح، وإن أراد أن نفس عدم العلة هو الذي جعل المعلول معدوماً فهذا معلوم البطلان بصريح العقل، فان العدم المحض لا يكون له تأثير في شيء أصلاً ولأن ما لا يوجد إلا بغيره إذ لم يوجد الغير فهو باق على العدم مستمر على ما كان عليه، والعدم المستمر الباقي لا يكون له علة أصلاً، ولو قدر أن لكل معدوم علة لعدمه للزم تقدير علل لا تتناهى، لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى وكل هذا باطل، فإن العدم نفي محض ليس بشيء أصلاً حتى يقدر فيه علل ومعلولات، وإذا كان كذلك فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا إذا قدر وجوده، وإلا فمع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلاً، فاذا قدر وجوده واجباً بغيره وجوباً، قديما أزليا لم يكن هناك ما يقبل العدم، ولا يمكن أن يقرن بذاته شرط عدم علته.

وهذا الاعتراض يمكن إيراده على قوله: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فهو إما واجب وإما ممكن، فيقال: إن قيل بأن الذات هي نفس الوجود المحقق في الخارج فذاك إذا قيل له حقيقة بدون الموجود بنفسه، فإذا نظر إليه مجرداً عن غيره بطلت حقيقته وكان نفياً محضاً لم يكن له حقيقة يلتفت القلب إليها البتة، وإن قيل أن له ذاتاً مغايرة للوجود، فتلك الذات سواء قدر إمكان تحققها دون الوجود كما يقوله من يقول المعدوم شيء أو فرض أنه لا يمكن تحققها بدون الوجود، فعلى التقديرين. إذا التفت اليها من غير التفات إلى

غيرها لم تكن موجودة بل معدومة، وأنت قد فرضتها موجودة، فهذا جمع بين النقيضين، وأيضاً فهي مع عدم الالتفات إلى غيرها ممتنعة الوجود لا جائزة الوجود، فما يمكن وجوده إذا التفت اليه من غير التفات إلى ما يقتضي وجوده كان ممتنع الوجود، سواء فرض عدم ما يوجده أو لم يفرض لا وجود ولا عدمه، فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يوجده، فاذا التفت إليه مجرداً عما يوجده امتنع وجوده، وان قال القائل فرق بين التفات بشرط لا أو لا بشرط، أو قال بشرط عمد الموجد أو لا بشرط وجوده، فأنه ممتنع في الاول وممكن في الثاني. قيل له: بل هو ممتنع في القسمين، فاذا أخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود، وكذلك إذا أخذ لا مع وجود الفاعل، وذلك انه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ووجوده بدون الفاعل ممتنع، فاذا التفت إليه لامع لازم وجوده كان وجوده ممتنعاً، والممتنع أعم من أن يكون ممتنعاً بنفسه أو بغيره، كما أن الموجود أعم من أن يكون موجوداً بنفسه أو بغيره، والامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط، وهو عدم علته، بل اذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعاً، والعقل يعقل امتناعه بدون ما يوجده، وإن لم يخطر له انه قرب به عدم علته، فهو في تجرده عن الاقتران بما يوجده ممتنع كما هو في الاقتران، فعدم العلة ممتنع يبين ذلك أن عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض، فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه إلا إذا قرن به ما يقتضي وجوده، وإلا فهو بدون القرين المقتضي لوجوده ممتنع معدوم.

وسبب هذا أن هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس الامر، بل هو دليل على العدم والادلة تتعدد والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازماً، فالشيء إذا أخذ مع ضده كان ممتنعاً ومع عدم فاعله كان ممتنعاً، وكل من الامرين يدل على امتناعه، وكذلك اذا أخذ بدون شرطه كان ممتنعاً وبدون لازمه كان ممتنعاً والمقتضي الممكن ألزم اللوازم له وأعظم الشروط ولا فرق بين أن يقدم مع انتفاء اللازم أو يقدر

لا مع ثبوت اللازم فالأمر ان سواء هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم، فان وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع، ولهذا كل ما يقدر في الخارج فإما واجب بنفسه أو بغيره، وإما ممتنع بنفسه أو بغيره، فإذا قيل: هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع. قيل: ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع، وانما ذاك شيء يقدر في الذهن فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها، وأنت لم تتكلم فيما يقدر في الاذهان، بل قلت كل موجود، فجعلت التقسيم وارداً على الأمور الموجودة في الخارج، وتلك اما موجودة بنفسها، وإنما بغيرها وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان في الذهن، مع أنه في الذهن موجود وجوداً ذهنياً.

الوجه الخامس: قوله، إن قرن باعتبار ذاته شرط صار واجباً أو ممتنعا، وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الامر الثالث. وهو الامكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فيقال: هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين، فانه لا بد أن يقترن بها حصول العلة أو عدمها لا يمكن رفع النقيضين جميعاً، وهو حصول العلة وعدمها معاً، فالتقدير المقابل لهذين وهو أن لا يقترن بها حصول العلة ولا عدمها، فهو تقدير سلب النقيضين وهو رفع وجود العلة وعدمها معاً، وهذا ممتنع.

وحينئذ فلا يثبت الامكان إلا على تقدير ممتنع، وما لا يثبت الاعلى تقدير ممتنع فهو ممتنع، فيكون الامكان الذي أثبتوه وهو أنه لا يجب ولا يمتنع لا يحصل إلا بتقدير ممتنعٍ وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعاً، وهذا يوضح أن هذا الإمكان أمر لا حقيقة له في الخارج ولا يعقل الامكان إلا في شيء يكون موجوداً تارة ومعدوما أخرى، وأما ما يكون موجوداً لا يقبل العدم البتة فليس بممكن، كما أن المعدوم الذي لا يقبل الوجود البتة ليس بممكن مثل نقيض صفات كمال الباري، فإن العجز والجهل ونحو ذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود البتة، كما حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم البتة، بل يجب وجودها ويمتنع عدمها وليس من الممكن الذي يقبل الوجود والعدم.

يبين هذا **الوجه السادس**؛ وهو قوله وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث يقتضي أن هذا الامر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن بها أحد الأمرين، ومعلوم انه لا بد أن يقرن بها أحد الأمرين، فاذا لم يكن لها الامكان إلا في حال تجردها عن الاقتران، وهي لا تتجرد عن الاقتران لم يكن لها من ذاتها امكان أصلاً، فإنه جعل ما لا يمكن عدمه واجباً سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره، وما كان واجباً لم يكن ممكناً، وانما يكون ممكناً إذا لم يقرن به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه.

يقرر هذا **الوجه السابع**؛ وهو أن هذا الكلام يقتضي أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ليس لها من ذاتها الامكان والتقدير انها موجودة، وان الموجود إما واجب وإما ممكن، وفي حال وجودها قد اقترن بها حصول العلة فلا يكون في حال وجودها لها من ذاتها الامكان، وحينئذ فوصفها بالامكان في حال الوجود الواجب ممتنع، فبطل تقسيم الوجود الواجب إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار، بخلاف تقسيم من قسمه إلى واجب وممكن، وفسر الممكن بما يوصف بالوجود تارة والعدم أخرى، فيكون تارة موجوداً وتارة معدوماً، فان تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لا منافاة فيه، فانها توصف بالامكان حال عدمها لأنها يمكن وجودها، وتوصف به في حال وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها.

الوجه الثامن: ان قول القائل: له من ذاته الامكان، أو أن ذاته تقبل الوجود والعدم ونحو ذلك. يقال له: هذه الذات هي من حيث هي ذات مع قطع النظر عن وجودها، كما فرضتم ذلك هي واجبة، أو ممكنة أو ممتنعة، فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة، وان كانت ممكنة فلا تكون ذاتاً إلا بأمر آخر يجعلها ذاتاً، كما انها لا تكون موجودة إلا بامر آخر يجعلها موجودة، بل قياس ماذكروه أنه لا يثبت كونها ذاتاً إلا بسبب، ولا ينتفي كونها ذاتاً إلا بسبب، وهذا يفضي الى التسلسل لأن القول فيما يوصف بكونه ذاتاً، كالقول فيما يوصف بكونه موجوداً.

الوجه التاسع: أنه اذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة في كونها حقيقة وذاتاً إلى سبب، فلا سبب إلا واجب الوجود، وواجب الوجود يمتنع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة فلا يجعلها ذاتاً وحقيقة إلا مع كونها موجودة، وحينئذ فإذا كان وجودها واجباً به فحقيقتها واجبة به فلا تكون قابلة للعدم، كما أن نفس الوجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين النقيضين.

الوجه العاشر: انه إذا قدر أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها، وهي لا تكون لها حقيقة إلا بسبب لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم.

الوجه الحادي عشر: قوله: كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره الخ. يقال: نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة، فاذا قدرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجدها، فنحن نعقل أن الشيء إما موجود بنفسه، وإما موجود بغيره، واذا قسم الموجود إلى موجود بنفسه وموجود بغيره، وسمي هذا ممكناً كان هذا تقسيماً صحيحاً، وهو كتقسيمه إلى مفعول وغير مفعول ومخلوق وغير مخلوق، وأما كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم، فهذا غير معقول في شيء من الموجودات، بل المعقول أنه ليس في الممكن من نفسه وجود أصلاً ولا تحقق ولا ذات من الأشياء.

وإذا قلنا: ليس له من ذاته وجود، فليس معناه أنه في الخارج له ذات ليس له منها وجود، بل معناه أنا نتصور ذاتاً في أنفسنا، ونتصور أن تلك الذات لا توجد في الخارج إلا بمبدع يبدعها، فالحقائق المتصورة في الاذهان لا توجد في الاعيان إلا بمبدع يبدعها في الخارج، لا أنه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج، فإن هذا باطل، وإذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فإما موجود بنفسه وهو الخالق، أو موجود بغيره وهو المصنوع المفعول، والمصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً

مسبوقاً بالعدم، بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً مسبوقاً بالعدم عند عامة العقلاء، ولو قدر أن لم نعرف هذا فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً، وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً. إذ الممكن لا يوصف به في العادة إلا المعدوم الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، وأما ما وحد فقد خرج عن الامكان إلى الوجوب بالغير، فالمعروف في فطر الناس أن ما مضي من وجود وعدم لا يسمونه ممكناً، وإنما يسمون بالممكن شيئاً يمكن وجوده في المستقبل وعدمه في المستقبل، ثم إذا عرف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له علم أن المصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً كما قد بسط في موضعه.

وهذا الاعتراضات ليست اعتراضات على اثبات واجب الوجود، فإنه حق لكن على هذا الطريق الذي سلكه حيث أثبت ذاتا ممكنة مع كونها عنده قديمة أزلية، ولا يحتاج اثبات واجب الوجود الى هذا في هذا الطريق، بل إذا قيل: كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره، والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه. ثبت وجود الموجود بنفسه، وإذا سمي هذا واجبا، وهذا ممكناً كان ذلك أمراً لفظياً، لكن المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدعي أنه ذات تقبل الوجود والعدم، وهي مع ذلك قديمة أزلية واجبة، فالواجب لا يقبل العدم بحال والله أعلم.

وهذه الامور التي ذكرناها في هذا الموضع عامة النفع يحتاج إليها في هذا الموضع وغيره لما في القلوب من الأمراض، لكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التي سلكها أبو عبد الله الرازي في حدوث العالم والاجسام، وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك، فحصل في هذا الكلام على المسلك الأول.

فصل

في المسلك الثاني وهو افتقار الاختصاص إلى مخصص

وأما المسلك الثاني فمسلك افتقار الاختصاص إلى مخصص، فقرره الآمدي من وجهين.

أحدهما: ما ذكره الرازي ثم زيفه. قال الآمدي: المسلك الثاني هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فالعالم محدث.

أما المقدمة الأولى؛ فقد انتهج الاصحاب فيها طريقين:

الاول: انهم قالوا كل جسم من أجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين وحيز معين. أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره، وأما المقدمة الثانية، فلأن كل جسم متناه فلا بد له من مقدار معين وأن يحيط به حد واحد كالكريّ أو حدود كالمضلع وهو المعنى بالشكل، وأن يكون في حيز بحيث يمكن أن يشار اليه بأنه ههنا أو هناك،وهذا كله معلوم بالضرورة، وكل ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به، وبرهانه انه ما من جسم إلا ويعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر وأصغر مما هو عليه أو شكل غير شكله وحيز غير حيزه إما متيامناً عنه أو متياسراً، واذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يتخصص به، والا كان أحد الجائزين واقعاً من غير مخصص وهو محال.

الطريق الثاني: ان جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة، أو مجتمعة ومتفرقة معاً، أو لا مجتمعة ولا متفرقة، أو البعض مجتمعاً والبعض متفرقاً جائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معاً، ولا انها غير مجتمعة ولا متفرقة معاً إذا هو ظاهر الاحالة، فلم يبق إلا أحد الاقسام الأخر، وأي قسم منها قدر أمكن في العقل فرض الاجسام على خلافه، فيكون ذلك جائزاً لها، ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق الأول.

وأما بيان المقدمة الثانية، وهو ان كل مفتقر الى المخصص محدث، فهو أن المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختاراً، وأن يكون ما يخصصه حادثاً لما تقدم في المسلك الأول. يعني مسلك الإمكان فإنه قدمه، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه، واذا ثبت ان أجزاء العالم من الجواهر والاجسام لا تخلو عن الحادث فتكون حادثة، فاذا كانت أجزاء العالم من الجواهر والأجسام حادثة، فالاعراض كلها حادثة ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والاجسام، والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض، فيكون حادثاً.

قال الآمدي: وهذا المسلك ضعيف أيضاً إذ لقائل أن يقول المقدمة الاولى وان كانت مسلمة، غير أن المقدمة الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ممنوعة وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق من المسلك الأول.

ويتقدير تسليم حدوث ما أشير اليه من الصفات، فلا يلزم أن تكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالتفات إلى ما سبق في بيان حوادث متعاقبة لا أول لها نتتهي اليه.

قلت: هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون فإن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس إذا كلاهما مفتقر إلى بيان امتناع حوادث متعاقبة دائمة وقد عرف ما فيه، وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أن الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون، وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء، وهذا مبني على مقدمات على أنه لا بد من قدر أو اجتماع أو افتراق، وأن ذلك لا يكون الا بمخصص، وان كل ما لا بد له من مخصص فهو محدث.

وأما المقدمة الاولى؛ فجمهور العقلاء سلموا أنه لا بد من قدر، وأما كونه لا بد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد، وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد، حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام كالنجارية، والضرارية، والهشامية، والكلابية، وكثير من الكرامية

مع أكثر الفلاسفة، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضاً أفسد من دعوى تركبه من الجواهر الفردة، فكلا القولين ضعيف، ونحن في هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها.

وأما كون ماله قدر يفتقر إلى مخصص، فهذا فيه نزاع مشهور، وذلك أن القدر صفة من صفات ذي القدر كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك، فإن صفاته نوعان: منها ما يختص بالاحياء مثل هذه الصفات، ومنها ما يشترك فيه الحي وغيره كالأكوان والقدر والطعم والريح، فاذا قال القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه كان بمنزلة أن يقول كل موصوف يمكن أن يكون موصوفاً بخلاف صفته، فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات كان تجويزنا لكونها على خلاف اقدارها، كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها، بل القدر من الصفات، ولهذا لما تكلم الفقهاء، في مفهوم الصفة، كقوله ﷺ: «في الابل السائمة الزكاة» تكلم بعضهم في مفهوم القدر كقوله «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث». فقال آخرون: القدر من جملة الصفات، ولهذا كان مما احتج به من احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة في مسألة حدوث العالم أن العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها، فهو مفتقر إلى مخصص لأن العالم ممكن بالاتفاق، والمخصص لا يكون موجباً بالذات، وقد سلك هذه الطريقة أبو المعالي في النظامية، فسالكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرقوا بين القدر وسائر الصفات في إمكان القبول وعدمه، والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات المطلقة، كما أن صفاته المخصوصة ألزم من جنس القدر، فإن نفس الجسم التعليمي الذي لا يقدر في الذهن إلاَّ وله قدر يمكن فرضه خالياً عن جميع الصفات لأنه فرض جسم شامل لجميع الاجسام، فلهذا قدر مجرداً عن جميع الصفات، كما يفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات وكذلك

ما يتخيله الانسان من الاجسام بعد رؤيته له، كتخيله الانسان والفرس، والشجر والدار، والمدينة والجبل ونحو ذلك يمكنه تخيله مع عدم تخيل شيء من صفاته كألوانه وغيرها، ولا يمكنه تخيله مع نفي قدره، فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات، واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصة، وكل شيء له حقيقة تخصه وقدر وصفات تقوم به، فهنا ثلاث أشياء: المقدار، والحقيقة، وصفات الحقيقة، فقول القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر، كقوله: كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات، وهو أقرب من قوله كل ما له حقيقة. فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة، ولكن في هذا المقام يكفي أن يجعل حكم المقدار حكم سائر الصفات فلا ريب أن كيفية الموصوف وصفاته ألزم من قدره، فكيفيته أحق به من كميته فاخصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة، فالنار والماء والهواء يلزمها كيفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين، فيقال: إن أمكن أن يقرر أن كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه وما كان كذلك فهو ممكن أو محدث كان هذا دليلاً عاما لا يختص بالمقدر، وإن لم يكن ذلك فلا فرق بين القدرة وغيره، وأحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في اثبات الصانع تعالى الإستدلال بامكان صفات الجسم أو حدوثها. لم يفرق السالكون فيه بين القدر وغيره.

ثم لقائل أن يقول قول القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، أو كل ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك أتريد به الامكان الذهني أو الخارجي، والفرق بينهما أن الامكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك، والإمكان في الخارجي معناه العلم بالامكان في الخارج، والانسان يقدر في نفسه أشياء كثيرة يجوّزها، ولا يعلم انها ممتنعة، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمور أخر، فإن قال: أريد به الإمكان الذهني لم ينفعه ذلك، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك

الصفة واجبة له، وان قال أريد الامكان الخارجي، وهو أني أعلم أن كل موصوف بصفة أو كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك كان مجازفاً في هذا الكلام، لأن هذه قضية كلية تتناول من الافراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الافراد. غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدرات يقبل خلاف ما هو عليه، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق، ولأن هذا ينعكس عليه، فيقال له: لم نر إلا ما له صفة وقدر، فيقاس الغائب على الشاهد. ويقال: كل قائم بنفسه فله صفة وقدر، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم فان هذا لا يعلم انتقاضه.

وأما قول القائل: كل ما له صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك فلا يعلم اطراده، فاين القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطراده؟ والناس متفقون على أنهم لم يروا موجوداً إلا له صفة وقدر وليسوا متفقين على أن كل ما رأوه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقدره مع بقاء حقيقة هو بها هو، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته أولى، ثم أن ما نشاهده من السموات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة لا نعلم ذلك ضرورة ولا حساً، ولهذا نازع في ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقاه بعضهم عن بعض، ولو كان هذا الجواز معلوماً بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطؤا على قول، فان هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات، ثم يقال: هذا بعينه معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها، فانه يمكن أن يقال كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص، ويقال أيضاً: كل موجود له صفات لازمة تخصه فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر الى مخصص، ومن المعلوم أنه قد علم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أنه لا بد من موجود واجب بنفسه قديم وموجود ممكن محدث، فانا نشاهد حدوث الحوادث، والحادث

ممكن وإلا لما وجد وليس بواجب بنفسه، والالم يعدم، ويعلم بالضرورة أن طبيعة المحدث لا تكون الا بقديم، وطبيعة الممكن لا تكون الا بواجب، كما قد بسط في غير هذا الموضع، فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن، فمن المعلوم أنهما يشتركان في مسمى الوجود والماهية والذات والحقيقة وغير ذلك، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره، بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره، فان كان كل مختص يفتقر الى مخصص مباين له افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له، فلا يكون في الموجودات قديم ولا واجب، فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث ووجود الممكنات بلا واجب، وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة فلم يذهب اليه أحد من العقلاء، بل غاية الدهري المعطل الكافر أن يقول العالم قديم واجب الوجود بنفسه لا يقول انه ممكن محدث ليس له مبدع، واذا قال الدهري ان العالم واجب الوجود بنسه لزمه أن الواجب بنفسه مختص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن، ففي الجملة كل عاقل مضطر إلى اثبات موجود واجب بنفسه له حقيقة يختص بها عما سواه من غير مخصص مباين له خصصه بتلك الحقيقة، ومن قال: أن واجب الوجود هو الوجود المطلق، بشرط الإطلاق أولا بشرط، فيقال له: هذا القول، وإن كان فساده معلوماً بالاضطرار كما بين في موضعه قول متناقض، وهو مستلزم أنه مختص عن غيره بما يخصه، وذلك أن المطلق لا يوجد في الخارج مُطلقاً ولا يوجد إلا مقيداً بقيد من القيود فإذا قيل: موجود واجب قيده بالوجوب، فلم يبق مطلقاً، وان قال ليس بواجب قيده بسلب الوجوب، فلم يكن مطلقاً وان ادعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب لزمه رفع النقيضين جميعاً، وهو أظهر الأمور الممتنعة في بديهة العقل، ثم انه يقيده بكونه مبدأ لغيره وبكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً وعاشقاً ومعشوقاً وعشقاً، وغير ذلك من الامور المقيدة المخصصة التي يمتاز بها عن غيره ولا يكون وجوداً مطلقاً، ثم

إن قال: هو مطلق لا بشرط لزمه أن يصدق حمله على كل موجود، كما أن الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حمله على الإنسان والفرس وغيرهما من الحيوانات، وهذا متفق عليه بين العقلاء فيلزم حينئذ أن يكون كل موجود واجب الوجود إن كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط، كما يقوله الصدر القونوي وأمثاله من الملاحدة الباطنية باطنية الرافضة، وباطنية الصوفية، ومعلوم أن هذا مكابرة للحس والعقل وهو منتهى الاحاد في الدين.

وإن قال هو مطلق بشرط الإطلاق كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين ممن يرفع عنه النقيضين، فهم قد قرروا في منطقهم أن المطلق بشرط الإطلاق لا يكون الا في الأذهان لا في الاعيان، ثم يلزمهم أن لا يصفوه بالجوب وت بكونه علة ولا عاقلا ولا معقولاً، ولا عاشقاً ولا معشوقاً لأن هذه كلها تخرج الوجود عن أن يكون مطلقاً بشرط الإطلاق وتميزه عما ليس كذلك، والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز، وإن قالوا مطلق بشرط سلب سائر الأمور الثبوتية عنه وهو الموصوف بالسلوب والاضافات دون الاثبات، كما يقوله ابن سينا وطائفة، فهذا مع انه باطل من وجوه كثيرة ليس هو مطلقاً بل موجود مقيد بقيود سلبية واضافية، وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات، فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا ممكن إلا وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات على أي وجه قدر.

ثم يقال: كل ما أشار اليه العقل من الامور فلا بد له من حقيقة تختص به تميزه عما سواه كيفما كان، وكل ما هو موجود في الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه فان كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب أن يكون له مخصص من خارج امتنع أن يكون في الوجود موجود بنفسه، وأن تكون حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها وأن يكون ثم وجود واجب، ثم يلزم التناقض والدور الممتنع والتسلسل الممتنع، فانه إذا افتقر كل مختص إلى مباين يخصه فذاك الثاني إما أن يفتقر الى مخصص وإما أن لا يفتقر، فان لم يفتقر انتقضت القضية الكلية وهو المطلوب، وان افتقر إلى الأول لزم الدور

القبلي، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء، ولو قدر مقدر أنه يلزم الدور المعي، وهو أن يكون كل من المختصين موجوداً مع الآخر، فيقال: فكل منهما مختص بأمر فهو متوقف على ما اختصت به نفسه، وعلى ما اختص به الآخر، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان، فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الأول.

وبالجملة، اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها لازمها وعارضها، فقول القائل: كل مختص لا بد له من مخصص مباين له، كقوله كل موجود فلا بد له من موجد مباين له، وكل حقيقة فلا بد لها من محقق مباين لها، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين له وأمثال ذلك، فانه ما من أمر من هذه الامور الا ويمكن الذهن أن يقدره على خلاف ما هو عليه، ومجرد تقدير امكان ذلك في الذهن لا يوجب امكان ذلك في الخارج[1]، فاذا كان قد علم أنه لا بد من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره ولا يحتاج فيها الى مباين له، كان توهم المتوهم أن كل مختص فلا بد له من مخصص مباين له توهماً باطلا شيطانياً، فهو من جنس ما ذكره النبي ﷺ في الحديث الصحيح لما قال: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا؟ فيقول: الله، فيقول من خلق الله؟ فاذا وجد أحدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته». وفي حديث آخر «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله»؟ وهذا الكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق، وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب اثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك، ثم انهم يتناقضون، فالمعتزلة فرقوا بين كونه عالماً وقادراً وكونه متكلماً مريداً بأن العلم عام التعلق، فانه سبحانه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، والكلام خاص، فانه يتكلم بشيء دون شيء فانه لا يتكلم إلا بالصدق والارادة خاصة،

---

(١) بياض في الأصل.

فانه يريد شيئاً دون شيء لا يريد إلا ما علم أن سيكون فقال لهم الناس: هب أن الامر كذلك لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض؟ ولإرادة بعض الأمور دون بعض؟ فلا بد من سبب يوجب التخصيص، فلا بد حينئذ أن يكون هو المخصص[1]، ثم العلم فيه من العموم ما ليس في القدرة، وفي القدرة من العموم ما ليس في الارادة، والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى أثبتوا وجوداً مطلقاً مجرداً، ثم أثبتوا له من اللوازم ما يوجب الاختصاص مثل كونه وجوداً واجباً، وذلك يميزه عن الوجود الممكن وجعلوه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً وعاشقاً ومعشوقاً وعشقاً وملتذاً وملتذا به، وأنواع ذلك مما يوجب اختصاصه بهذه الأمور عمن ليس هو موصوفاً بها من الجمادات وقالوا صدر عنه العالم المختص بما له من الصفات والأقدار من غيره موجب للتخصيص، فهل في الوجود أعظم من هذا التناقض، وهو أن يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص في الوجود من غير سبب يوجب التخصيص، وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادث بلا سبب حادث، ثم يثبتون الحوادث بلا محدث، ويثبتون التخصيصات في الموجودات بلا مخصص أصلاً، وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس له من نفسه وجود يوجد بلا واجب بنفسه، ومن وافق هؤلاء من الكلابية في بعض الأمور يثبت صفات معدومة يختص بها ويجعل لها خصائص، ثم يطلب المخصص لغير تلك الصفات، ولهذا كان منتهى من سلك هذا السبيل الى أن يثبت وجوداً مطلقاً، ثم يتناقض أعظم من تناقض غيره، وذلك لأن كل موجود فمختص بما هو من خصائصه، سواء كان واجباً أو ممكناً، فطلب الذهن شيئاً مطلقاً لا اختصاص له بشيء يميزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته، فمن وصف الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع، وهذا نهاية هؤلاء وهو الجمع بين النقيضين، ثم يقول من يقول من متصوفتهم أنه يجوز الجمع بين النقيضين، وانه يثبت في الكشف ما يناقض صريح العقل.

---

(١) بياض في الأصل.

والشهرستاني لما اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورد على نفسه من اللوازم ما اعترف معه بالحيرة، فلما احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضي مخصصاً، والاختصاص بالجهة يقتضي مخصصاً قال: فان قيل: بم تنكرون على من يقول القدر الذي اختص به نهاية وحداً واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصص بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة عليها، فلما كانت المقادير المخلوقة مقدورة عرف جوازها، واحتاج الجواز الى مرجح، فاذا لم يكن فوق الباري تعالى قدار يقدر عليه لم يمكن إضافة الجواز اليه، واثبات الاحتياج له ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان أفهي واجبة له على هذا العدد أم جائز أن توجد صفة اخرى؟ فان قلتم: يجب الانحصار في هذا العدد، وكذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له إذ لا فرق بين مقدار في الصفات أو مقدار في الذات حداً، وإن قلتم جائز أن توجد صفة أخرى، فما الموجب للانحصار في هذا العدد والحد؟ فيحتاج إلى مخصص حاصر.

ثم قال: قلنا المقادير من حيث انها مقادير طولاً وعرضا وعمقاً لا يختلف شاهداً ولا غائبا في تطرق الجواز العقلي اليها واستدعاء مخصص، فيقال له: هذا الذي قلته هو أول المسألة فان المقادير من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج، كما أن الصفات والذوات من حيث هي هي ولا وجود لها في الخارج، وانما يوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتها المخصوصة، فالقول فيما اختصت به من المقدار كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات، وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات.

ثم قال: وأما الصفات وانحصارها في ثمان؟ فقد اختلف جواب الأصحاب عنه بوجوه:

منها: أنهم منعوا إطلاق لفظ العدد عليها فضلاً عن الثمانية، وقالوا: قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادراً وباختصاصه ببعض الجائزات على

كونه مريداً، وباحكامه على كونه عالماً، وعلم بالضرورة أن القضايا مختلفة، وورد في الشرع اطلاق العلم والقدرة والإرادة، ولا مدلول سوى ما دل الفعل عليه أوورد في الشرع اطلاقه، ولهذا اقتصرنا على ذلك، فلو سئل: هل يجوز أن يكون له صفة أخرى، اختلف الجواب عنه، فقيل: لا يتطرق اليه الجواز، فانا لم نثبت الصفات إلا بدليل الفعل،والفعل ما دل على تلك. وقيل: يجوز عقلاً إلا أن الشرع لم يرد به، فنتوقف في ذلك ولا يضر الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف.

قال: ومنها انهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة الشيء وبين المقادير العرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء، فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل، فإن جعلها له بسبب.

ومنها: أنه لو قدر صفة زائدة على الثمان لم يخل إما أن تكون صفة مدح وكمال، أو صفة ذم ونقصان، فان كان صفة كمال فعدمها في الحال نقص وان كان صفة نقص فعدمها واجب؟ وإذا بطل القسمان تعين أنه لا يتصف بزيادة على الثمانية.

قال: ويترتب على ما ذكرناه هل يجوز أن يكون للباري تعالى أخص وصف لا ندركه؟ وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول، فان السائل الأول سأل: هل يجوز أن تزيد صفاته على الصفات الثمانية، والسائل الثاني هل له أخص وصف تميز به عن المخلوقات.

واختلف جواب الاصحاب عنه أيضاً، فقال بعضهم: ليس له أخص وصف ولا يجوز أن يكون لأنه بذاته وصفاته تميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها من حيث أن ذاته لا حد لها زماناً ومكاناً، ولا تقبل الانقسام فعلاً ووهماً بخلاف ذوات المخلوقات، وصفاته غير متناهية في التعلق بالمتعلقات، ولو كان الغرض ان يتحقق أخص وصف به يقع التميز فقد وقع التميز بما ذكرناه فلا أخص سوى ما عرفناه.

وقال بعضهم: لا بل له أخص وصف في الالهية لا ندركه، وذلك ان كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان، فانهما يتمايزان بأخص وصفيهما، وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي للتعلق في الصفات كل ذلك سلوب وصفات نفي، وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء، بل لا بد من صفة اثبات بها يقع التميز وإلا فترتفع الحقيقة رأساً، ثم اذا ثبت أخص وصف، فهل يجوز أن يدرك؟

قال امام الحرمين: لا يجوز أن يدرك أصلاً.

وقال بعضهم: يجوز أن يدرك.

وقال ضرار بن عمرو: يدرك ذلك عند الرؤية بحاسة سادسة ونفس المسألة من محارات العقول وتصور الأخص من محارات العقول: فيقال هذا وما أشبهه هو الذي يقال في هذا المقام من جهة من يفرق بين بعض الصفات وبعض، كما يفرق بين الصفة والقدر، ومن تدبره علم أنه لا يمكن الفرق، وذلك من وجوه:

أحدها: أن ما ذكره ليس فيه جواب عن الالزام والمعارضة، فانهم عارضوه باثبات صفات متعددة سواء كانت ثمانياً أو أكثر أو اقل، فان اختصاص الصفات بعدد من الاعداد كاختصاص الذات بقدر من الاقدار، واذا كان المسمى لا يسمى ذلك عدداً فمنازعه لا يسمى الآخر قدراً وليس الكلام في الاطلاقات اللفظية، بل في المعاني العقلية وما زاد على ذلك سواء نفي ثبوته أو نفي العلم به لا يضر، فان السؤال قائم إلا أن يثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها، وهذا ينقض قاعدة من يقول: انه لا يوجد ما لا نهاية له، وإلا فاذا اثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة سواء عرف عددها أو لم يعرف، وتفريق من فرق بين الصفات الذاتية والعرضية بأن هذه تفتقر الى فاعل دون الاخرى لا يصح، لأن هذا إنما يجيء على قول من يقول الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة

ونحوهم، والا فاهل السنة ومتكلموهم متفقون على أن حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة، بل ليس لها حقيقة في الخارج إلا ما هو موجود في الخارج، وما سوى ذلك فانما هو الصورة العملية، وما في الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذي جعله فيها، والله سبحانه هو الذي خلق فسوى، وهو الذي قدر فهدى، وهو الذي خلق الانسان من علق، وهو الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق الانسان علمه البيان.

فقوله: الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل قول باطل، بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى، فانه خلق كل موصوف بصفاته، وليس في المخلوق شيء لا من ذاته، ولا من صفاته إلا والله تعالى خلقه وأبدعه، وأيضاً فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلا بها، فان كان مفتقراً إلى الفاعل، فالفاعل فعله بصفاته، وان كان غنياً عن الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل، وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتياً ولبعضها عرضياً لا يمنع اشتراكها في هذا الحكم.

وقول القائل: لو قدر صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال أو نقص إنما يفيده نفي ما زاد على الثمان، وهذا لا يضر المعارض، بل يقوي معارضته، فان تخصيص الصفات باثبات ثمان دون ما زاد ونقص تخصيص بقدر وعدد، فان كان كل مختص يفتقر الى مخصص مباين للموصوف، فالسؤال قائم، فان قال القائل هذه الصفات على هذا الوجه من لوازم الذات لا تفتقر الى موجب غير الذات، قيل له: فهكذا مورد النزاع، وبطل ما ذكرته من أن اختصاص كل موصوف بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه.

الوجه الثاني: ان ما ذكره من الكلام في أخص وصف هو أيضاً لازم لهم كما أن ما ذكره في الصفات هو أيضاً لازم لهم، فإن هذا معارضة باختصاص الحقيقة في نفسها، وذاك معارضة باختصاصها ببعض الصفات دون بعض، وبعدد من الصفات دون ما زاد، وسواء قيل باثبات أخص وصف أو لم يقل، فإنه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها.

زاد، وسواء قيل باثبات أخص وصف أو لم يقل، فانه لا بد من ذات متميزة بنفسها عما سواها.

الوجه الثالث: أن يقال أهل الاثبات للصفات لهم فيما زاد على الثمانية ثلاثة أقوال معروفة.

أحدها: اثبات صفات أخرى، كالرضا والغضب والوجه واليدين والاستواء وهذا قول ابن كلاب، والحارث المحاسبي، وأبي العباس القلانسي، والاشعري، وقدماء أصحابه، كعبد الله بن مجاهد وأبي الحسن بن مهدي الطبري، والقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثالهم، وهو قول أبي بكر بن فورك، وقد حكى اجماع أصحابه على اثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد، وهو قول أبي القاسم القشيري، وأبي بكر البيهقي، كما هو قول القاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشريف أبي علي، وابن الزعفراني، وأبي الحسين التميمي، وأهل بيته كابنه أبي الفضل، ورزق الله وغيرهم، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث، وليس للأشعري نفسه في اثبات صفة الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان: بل لم يختلف قوله، انه يثبتها ولا يقف فيها، بل يبطل تأويلات من ينفيها ولكن أبو المعالي وأمثاله ينفونها، ثم لهم في التأويل والتفويض قولان فأول قولي أبي المعالي التأويل كما ذكره في الارشاد وآخرهما التفويض كما ذكره في الرسالة النظامية، وذكر اجماع السلف على المنع من التأويل، وانه محرم، وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها.

وقد عدّ القاضي ابو بكر في التمهيد والابانة له الصفات القديمة خمس عشرة صفة، ويسمون هذه الصفات الزائدة على الثمانية الصفات الخبرية، وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة، مثل محمد بن جرير الطبري وأمثاله، وهو قول أئمة اهل السنة والحديث من السلف واتباعهم، وهو قول الكرامية والسالمية وغيرهم، وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفاتية لم يكن يظهر بينهم غيره، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها وفارق طريقة هؤلاء.

وأصل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل بخلاف من اقتصر على الثمانية فإنه لم يثبت صفة الا بالعقل، وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل، كما اثبت أبو اسحاق الأسفراييني صفة اليد بالعقل، وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضا والغضب بالعقل.

القول الثاني: قول من ينفي هذه الصفات كما ذكره الشهرستاني وغيره، وهو أضعف الأقوال، فان عمدته انه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه، ولم ينصب فلا صفة له، وكلتا المقدمتين باطلة، فان دعوى المدعي له لا بد أن ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاته دليلاً باطل، ودعواه انه لم ينصب دليلاً إلا نعلمه هو أيضاً باطل، كما قد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، فان هذه القاعدة إنما هي معدة لحمل المقاصد.

والثالث: قول الواقفة الذين يجوزون اثبات صفات زائدة، لكن يقولون: لم يقم عندنا دليل على نفي ذلك ولا اثباته، وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخبرية، وهذا اختيار الرازي والآمدي وغيرهما، وأئمة أهل السنة والحديث من أصحاب الائمة الأربعة وغيرهم، يثبتون الصفات الخبرية لكن منهم من يقول: لا نثبت الا ما في القرآن والسنّة المتواترة، وما لم يقم دليل قاطع على اثباته نفيناه كما يقوله ابن عقيل وغيره أحياناً، ومنهم من يقول بل نثبتها باخبار الآحاد المتلقاة بالقبول، ومنهم من يقول نثبتها بالاخبار الصحيحة مطلقاً، ومنهم من يقول: نعطي كل دليل حقه، فما كان قاطعاً في الاثبات قطعنا بموجبه، وما كان راجحاً لا قاطعاً قلنا بموجبه، فلا نقطع في النفي والاثبات إلا بدليل يوجب القطع وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بينا رجحان أحد الجانبين، وهذا أصح الطرق، وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث، فاما أن يتأولها أو يقول هي مثل غيرها من الاخبار وتكون باطلة عند أئمة الحديث، ومن الاخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره، ولكن يظن قوم أنه مما يفتقر الى تأويل. كقوله:

الحجر الاسود يمين الله في الارض، فمن صافحه وقبله فكانما صافح الله وقبل يمينه، فهذا الخبر لو صح عن النبي ﷺ لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله بل هو صريح في أنه ليس صفة لله لقوله يمين الله في الارض، فقيده في الارض، ولقوله: فمن صافحه، فكأنما صافح الله والمشبه ليس هو المشبه به، وإذا كان صريحاً في أنه ليس صفة لله لم يحتج إلى تأويل يخالف ظاهره، ونظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل فلا يحتاج نفي ذلك الى دليل منفصل ولا تأويل يخرج اللفظ عن موجبه ومقتضاه، واذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الاقوال الثلاثة إذ لا بد فيها من اختصاص فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين لزم افتقار صفات الله تعالى الى مباين له.

ثم رأيت أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبين ضعفه في كتابه المسمى «بغاية المرام في علم الكلام» فقال في مسألة نفي العلو وتوابع ذلك. وقد سلك بعض الاصحاب في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال لو كان الباري مقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحد ونهاية، مختصاً بجهة، متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً إذ العقل الصريح يحكم بأن المقادير في تجويز العقل متساوية، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعي مخصصاً، ولو استدعى مخصصاً لكان الباري محدثاً.

قال الآمدي: لكن هذا المسلك مما لا يقوي، وذلك أنه وإن سلم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص، لكن إنما يلزم ان يكون الباري حادثاً أن لو كان المخصص خارجا عن ذاته ونفسه، ولعل صاحب هذا القول لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الباري تعالى حادثاً ولا محوجاً إلى غيره أصلاً.

فإن قيل: ان ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى من غيره لتساوي الجميع بالنسبة إليه في جهة الاقتضاء فهو نحو الخلاف، ولعل الخصم قد لا يسلم

تساوي التسبة في جهة الاقتضاء إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات ولا محالة. أن بيان ذلك متعذر جداً كيف، وأنه يحتمل ان ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات، وبه درء الالزام، ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا، وهو أن البناء على ذلك مستلزم لكونه جوهراً والجواهر متماثلة، وقد عرف ما في هذين الأصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية في غير هذا الموضع، والآمدي نفسه قد بيّن بطلان قول من جعل الجواهر متماثلة، ومما ينبغي أن يعرف في مثل هذه المسائل المنازعات اللفظية، فإن القائل إذا قال: التخصيص يفتقر إلى مخصص، والتقدير إلى مقدر كان بمنزلة من يقول التحريك يفتقر إلى محرك وأمثال ذلك، وهذا لا ريب فيه، فان التخصيص مصدر خصص يخصص تخصيصاً، وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك، ومصدر الفعل المتعدي لا بد له من فاعل يتعدى فعله، فإذا قدر مصدر متعدٍ بلا فاعل يتعدى فعله كان متناقضاً بخلاف ما إذا قيل الاختصاص يفتقر إلى مخصص والمقدار إلى مقدر ونحو ذلك، فإن هذا ليس في الكلام ما يدل عليه لأن المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه، أو إسم ليس بمصدر كالمقدار، وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب افتقاره إلى فاعل يتعداه فعله.

فإذا قيل: الموصوف الذي له صفة وقدر قد اختص بصفة وقدر، فلا بد له من مخصص لم يكن في هذا الكلام ما يدل على افتقاره إلى مخصص مباين له يخصصه بذلك بخلاف ما إذا قيل إذا خص بصفة أو قدر، فلا بد له من مخصص فإن هذا كلام صحيح، والناطقون من أهل النظر وغيرهم إذا قصدوا المعاني، فقد لا يراعون مثل هذا، بل يطلقون اسم المفعول على ما لم يعلم أن له فاعلاً، فيقول أحدهم: هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر، والمخصوص لا بد له من مخصص، فاذا أخذ المخصوص على أنه اسم مفعول، فمعلوم أنه لا بد له من

فاعل يتعدى فعله، واذا أخذ على أن المقصود إختصاصه بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل، وهذا مثل الموجود فانه لا يقصد به أن غيره أوجده، بل يقصد به المحقق الذي هو بحيث يوجد، فكثير من الافعال التي بنيت للمفعول واسم المفعول التابع لها قد كثر في الاستعمال حتى بقي لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلاً، بل يقصد اثبات ذلك الوصف من حيث الجلمة، وكثير من ألفاظ النظار من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق، فاذا قالوا: ان الرب تعالي مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره، أو هو موجود لم يريدوا أن أحداً غيره خصه بتلك الخصائص، ولا أن غيره جعله موجوداً، وبسبب ذلك تجد جماعات غلطوا في هذا الموضع في مثل هذه المسألة اذا قيل الباري تعالى مخصوص بكذا وكذا، أو مختص بكذا وكذا. قالوا: فالمخصوص لا بد له ممن خصه بذلك، والمخصص لا بد له من مخصص خصصه بذلك، الناس قد يبحثون عن اختصاص الشيء بأمور قبل بحثهم. هل هي من نفسه أو من غيره؟ ويعلمون ويقولون أنه مخصوص بذلك، وقد خص بهذا واختص به، ونحو ذلك ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد في تهافت الفلاسفة لما رد عليهم مذهبهم في نفي الصفات وبيَّن أنه لا دليل لهم على نفيها، وتكلم في ذلك بكلام حسن بيَّن فيه ما احتجوا به من الالفاظ المجملة المبهمة، كلفظ التركيب، فانهم جعلوا اثبات الصفات تركيباً وقالوا: متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً، وأدخلوا في مسمى التركيب خمسة أنواع:

أحدها: أنه ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لئلا يكون مركباً من وجود وماهية.

والثاني: ليس له صفة لئلا يكون مركباً من ذات وصفات.

والثالث: ليس له وصف مختص ومشترك لئلا يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز، كتركب النوع من الجنس والفصل، أو من الخاص والعرض العام.

الرابع: أنه ليس فوق العالم لئلا يكون مركباً من الجواهر المفردة، وكذلك لا يكون مركباً من المادة والصورة، فلا يكون مركباً تركيباً حسياً، كتركب الجسم من الجواهر المنفردة، ولا عقليا كتركبه من المادة والصورة، وهذان نوعان بها تصير خمسة.

وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا، فإنه زعم أن نفس الوجود إذا كان يستلزم وجوداً واجباً، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات، ويقول: ليس له أجزاء حـد، ولا أجزاء كم، وهذا مراده، وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يثبتون واجب الوجود بهذه الطريقة، بل بطريقة الحركة، فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا، بل بيّن أن هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة، كما ذكر أبو حامد، واحتج هو بطريقة أخرى ظن انها قوية، وهي أضعف من طريقة ابن سينا، فان أبا حامد لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة، كابن سينا وأمثاله، وذكر أنهم ينفون تلك الانواع الخمسة قال: ومع هذا فانهم يقولون للباري تعالى انه مبدأ وأوّل وموجود وجوهر واحد وقديم وباق وعالم وعاقل وعقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه.

قال: وهذا من العجائب، وهم يقولون ذات المبدأ الأول واحد، وانما تكثر الاسماء باضافته إلى شيء أو اضافة شيء اليه، أو سلب شيء عنه، والسلب والاضافة لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه، ولكن الشأن في رد هذه كلها إلى السلوب والاضافات، وذكر تمام قولهم.

قال أبو حامد: فيقال لهم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من جميع المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه؟ فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة واحدة يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات فيه وفيه النزاع، وليس استحالته معلوماً بالضرورة

ولهم مسلكان.

أحدهما؛ أن كل واحد من الصفة والموصوف ان كان مستغنيا عن الآخر فهما واجبا الوجود، وان كان مفتقراً إليه فلا يكون واحد منهما واجب الوجود، وان احتاج أحدهما إلى الآخر فهو معلول.

والآخر: هو الواجب، وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب.

قال أبو حامد: المختار من هذه الاقسام هو الأخير، ولكن ابطالكم القسم الاول لا دليل لكم عليه، فان برهانكم عليه انما يتم بنفي الكثرة في هذه المسألة فكيف تبتني هذه المسألة على تلك؟

قلت: الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه: أحدها أن يقال قولكم اما أن يكون احدهما محتاجاً إلى الآخر، وإما أن يكون مستغنياً عنه. تريدون بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق التلازم، وهو كون أحدهما لا يوجد إلا بالآخر أم قسم ثالث، فان أردتم الأول لم يكن أحدهما محتاجاً إلى الآخر، بل غنيا عن كونه فاعلاً له، ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود بمعنى أن كلاً منهما هو الواجب بنفسه المبدع للممكنات، وان قيل ان كلاً منهما واجب الوجود بمعنى أنه لا مبدع له. قيل: نعم، ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير، وانما يمتنع تعدده بالتفسير الأول، فان الأدلة قامت على أن خالق الممكنات رب واحد لم تقم على نفي صفاته، بل كل من صفاته اللازمة له قديم أزلي ممتنع عدمه ليس له فاعل، فاذا عبّر عن هذا المعنى بانه واجب الوجود فهو حق، وان عني بواجب الوجود ما ليس ملازماً لغيره فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها لا سيا وهو يقولون انها مستلزمة للمعلول، فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ، وقد عرف أن كلاً من الصفات الذاتية ملازمة للاخرى، والصفات ملازمة للذات، وليس كل منها مبدعاً للآخر، وإن قلتم: كل منهما محتاج إلى الآخر بمعنى أنه ملازم له لم يلزم من

كونه ملازماً أن يكون معلولاً .

وهذا الجواب الثاني؛ وهو أن يقال ما تعنى بواجب الوجود أتعني به ما لا فاعل له أو تعني به القائم بنفسه الذي لا فاعل له ؟ فان عنيت الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات واجب الوجود بهذا التفسير ، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا التفسير دليل ، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل ، وانما دل الدليل على أنه لا إله الا الله ، وأن الله رب العالمين واحد لا شريك له ، وهو التوحيد الذي دل عليه الشرع والعقل ، فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيداً فهو مخالف للشرع والعقل ، وإن أراد بواجب الوجود القائم بنفسه الذي لا فاعل له كانت الذات واجبة الوجود وهي بالصفة واجبة الوجود ، ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود ، وإن أريد بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر التلازم اختير اثبات ذلك ، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلولاً للآخر ، فان المتضايفين متلازمان ، وليس أحدهما معلول الآخر ، وإن أريد بذلك كون أحدهما فاعلاً اختير نفي الحاجة بهذا التفسير ، وهو القسم الاول ، وهو أنه ليس أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، وان أريد أن أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، وان أريد أن أحدهما محل للآخر اختير جواب الغزالي ، وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس ، وعلى هذا فقول القائل أن أحدهما لا يجم من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلاً للصفة ، بل الامر بالعكس ، فان المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف ، وإن أريد بذلك أن يكون أحدهما قابلا للآخر فلا امتناع في ذلك ، وإن قيل : بل أن المحل علة للمحال .

وأعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن الفاظها مجملة ، فلفظ العلة يراد بها العلة الفاعلة والعلة القابلة ، ولفظ الحاجة الى الغير يراد به الملازم للغير ، ويراد به حاجة المشروط الى شرطه ، ويراد به حاجة المفعول الى فاعله ، وإذا عرف هذا فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة ،

وليس أحدهما فاعلاً للآخر، بل الذات محل للصفات، وليس الواحد منهما علة فاعلة، بل الموصوف قابل للصفات، وهذا لا امتناع فيه بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول، لكن الغزالي لم يجب إلا بجواب واحد، مضمون كلامهم أنهم في جميع كلامهم في نفي الصفات ينتهي أمرهم إلى أن هذا تركيب، والمركب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه، لأنه محتاج، فقال لهم أبو حامد: نحن نختار أن يقال الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا، فبقي قولكم أن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود، فيقال: ان أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعليه، فلم قلتم ذلك؟ ولم استحال أن يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها، وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل، ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له، فما المحيل لذلك؟ فان قيل؛ واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فإذا اسلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً.

قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم إنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات، ولم يدل على هذا القدر، وقطع التسلسل يمكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها، كما أنه لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة في ذاته.

قال ابن رشد: يريد أنه اذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوا في ابطال الكثرة آل الامر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف، ولا ان تكون ذاته ذات صفات كثيرة، وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم، ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه على تقدير هذا القسم ليس ورم قال: فيقال لهم إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية، فلم قلتم ذلك. أي فلم قلتم بامتناع

كونه موصوفاً بالصفات، ولم استحال ان يقال كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له، فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها؟ قال ابن رشد: وهذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته، وذلك انهم يفهمون في الممكن الوجود الممكن الحقيقي، ويرون ان كل ما دون المبدأ الاول هو بهذه الصفة، وخصومهم من الاشعرية يسلمون هذا ويرون أن كل ممكن فله فاعل، وان التسلسل ينقطع بالانتهاء إلى ما ليس ممكناً في نفسه، فإذا سلم لهم هذه ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الامكان ليس ممكناً، فوجب أن يكون بسيطا غير مركب، لكن للأشعرية ان يقولوا أن الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطاً، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط لا علة فاعلية له، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الاول بسيط من طريقة واجب الوجود.

قال أبو حامد: فان قيل: فاذا أثبتم ذاتاً وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو مركب، وكل تركيب يحتاج الى مركب، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما لانه مركب.

قلنا: قول القائل كل مركب يحتاج إلى مركب، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد، فيقال له: الاول قديم موجود ولا علة له ولا موجد، فكذلك يقال موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفاته بذاته، بل الكل قديم بلا علة، وأما الجسم فإنما لم يجزأن يكون هو الأول لأنه حادث من حيثُ انه لا يخلو عن الحوادث، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون العلة الأولى جسماً كما سنلزمه عليكم فيما بعد.

قال ابن رشد: معترضاً على أبي حامد: التركيب ليس هو مثل الوجود، لأن التركيب هو مثل التحريك. أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التي قبلت التركيب، والوجود هو صفة هذه الذات بعينها، وأيضاً المركب ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره، فيلزم أن ينتهي الأمر إلى

مركب قديم كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم، وأيضاً فإذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب أمر زائد على الوجود، فلقائل أن يقول: إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمحرك.

قال: والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو من أن يكون كل واحد من جزأيه أو أجزائه التي تركب منها شرطاً في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين:

أولاً: يكون شرطاً، أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني.

والثاني: ليس شرطاً في وجود الأول.

فأما الاول فلا يمكن أن يكون قديماً لأن التركيب نفسه شرط في وجود الاجزاء، فلا يمكن أن تكون الاجزاء علة في التركيب، ولا التركيب علة نفسه إلا لو كان الشيء علة نفسه.

وأما الثاني: اذا لم يكن واحد منهما شرطاً في وجود صاحبه، فان أمثال هذه اذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلازم الآخر، فانها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها، وان كان احدهما شرطاً في وجود الآخر من غير عكس، كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية، فان كان الموصوف قديماً ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالمركب قديم، واذا كان هذا هكذا فليس يصح ان جوّز مجوز وجود مركب قديم أن يبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث، لأنه ان وجد مركب قديم وجد أعراض قديمة. أحدها التركيب لأن أصل ما يبنون عليه وجوب حدوث الاعراض أنه لا تكون الاجزاء التي تركب منها الجسم إلا بعد الافتراق، فإذا جوزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق، وحركة لم يتقدمها سكون، واذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن

الحوادث حادث.

قلت: ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الاجمال والاشتراك، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقر بفساده وضعفه، وذلك ان هؤلاء قالوا لأبي حامد والمثبتين: اذا أثبتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات فهو مركب، وكل مركب يحتاج الى مركب، قال لهم: قول القائل كل مركب يحتاج إلى مركب، كقول القائل كل موجود يحتاج الى موجد، ومقصوده بذلك ان هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلاَّ كون الذات موصوفه بصفات قائمة بها ليس معناه انه كان هناك شيء متفرق فركبه مركب، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق، فان الكلام إنما هو في اثبات صفات واجب الوجود اللازمة له، كالحياة والعلم والقدرة، واذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه، ولا أن توجد دونه ولا يوجد إلا بها، فليس هناك شيئان كانا مفترقين، فركبها مركب، ولفظ المركب في الاصل اسم مفعول لقول القائل: ركبته فهو مركب، كما تقول، فرّقته فهو مفرق وجمعته فهو مجمع، وألفته فهو مؤلف، وحركته فهو محرك. قال الله تعالى ﴿في أيِّ صُورةٍ مَا شَاءَ ركَّبَكَ﴾ [1] يقال: ركّبت الباب في موضعه هذا هو المركب في اللغة، لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معان غير ما كان مفترقاً، فاجتمع كما يقول أحدهم الجسم إما بسيط وإما مركب، يعنون بالبسيط الذي تشتبه أجزاؤه، كالماء والهواء، وبالمركب ما اختلفت كالانسان، وقد يقولون كل جسم مركب من أجزائه، لان هذا الجزء غير هذا الجزء، وان كانوا يعتقدون انه لم يتفرق قط، وانه لم يزل كذلك ويتنازعون هل الجسم مركب من الجواهر المنفردة أو من الهيولي والصورة أم ليس مركبا من واحد منها؟ مع اتفاقهم على أن من الاجسام ما لم تكن اجزاؤه ومفترقة فتركبت، وقد

(١) سورة الانفطار، الآية: ٨.

يعنون بالمركب المركب من الصفات، كما يقولون الانسان مركب من الجنس والفصل وهو الحيوان الناطق، وهاتان الصفتان لم تفارق احداهما الأخرى، ولا يمكن وجود الناطق إلا مع الحيوان، ولا يمكن وجود حيوان الا مع ناطق أو ما يقوم مقامه، كالصاهل ونحوه، فأبو حامد وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم في أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركباً وقالوا لهم: قلتم أن مثل هذا المعنى الذي سميتموه تركيباً يمتنع في الواجب الوجود، فقولهم: ان كل مركب مفتقر إلى مركب مغلطة نشأت من الاجمال في لفظ مركب، فانهم لم يسلموا لهم أن هناك تركيباً هو فعل مركب حتى يقال: ان المركّب يفتقر إلى مركب، بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له، فاذا قال القائل: كل موصوف بصفات لازمة له يفتقر الى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصفات كان قوله باطلاً، فقولهم في هذا الموضع كل مركب يفتقر إلى مركب من هذا الباب، وكذلك إذا قيل: كل مؤلف يفتقر إلى مؤلف كما يستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس في نفي معان سماها مسم تأليفاً وتركيباً، فجعل المستدل يستدل بمجرد اطلاق اللفظ من غير نظر إلى المعنى العقلي، فيقال لمن سمى مثل هذا تركيبا وتأليفا: أتعني بذلك ان هناك شيئاً فعله مركب ومؤلف، أو أن هنا ذاتا موصوفة بصفات؟ أما الأول فممنوع، فانه ليس في خلق الله من يقول ان صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلف ويركب بين الذات والصفات، وان عنيت الثاني فمسلم، ولا دليل لك على ان الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر الى من يركب صفاتها فيها.

فلهذا قال أبو حامد: هذا كقول القائل كل موجود يفتقر الى موجد، ولو قال إلى واجد لكان أقرب إلى مطابقة أللفظ، وهذا صحيح، فان الموجود إسم مفعول من وجد يجد فهو واجد، فإذا قال القائل كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظرا إلى اللفظ كان كقوله: كل مركب يفتقر الى مركب نظراً الى اللفظ، ولكن لفظ الموجود إنما يراد به ما كان متحققاً في

نفسه لا يعني به ما وجده أو أوجده غيره، كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متصفاً بصفة قائمة به، وما كان فيه معان متعددة، وكثرة لا يعنون به ما ركبه غيره، فالذي جرى لهؤلاء المغالطين في لفظ التأليف والتركيب كما جرى لأشباههم في لفظ التخصيص والتقدير، فان الباب واحد فليتفطن اللبيب لهذا، فانه يحل عنه شبهات كثيرة.

وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد فقوله: ليس المركب مثل الموجود، بل مثل التحريك، فجوابه من وجوه:

أحدها: أن يقال ليس الكلام في الموازنات اللفظية، بل في المعاني العقلية، والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات كما أن الموجود المحقق لا يفتقر الى موجود غير نفسه، بل قد يكون موجوداً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل بذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل.

الثاني: أن يقال وهب أن هذا مثل التحريك في اللفظ، فقولك: هي صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء قبلت التركيب إن عنيت انها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات فهذا باطل، وإن عنيت أنها هي قيام الصفة بالذات أو هي الصفة القائمة بالذات فليس في ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف.

الثالث: أن التحريك إن عني به تحريك الشيء لغيره، فليس هذا نظير مورد النزاع، فإن أحداً لم يسلم أن في الذات القديمة الموصوفة بصفاتها اللازمة شيئاً ركبه أحد، وإن عني به مطلق الحركة صار معنى الكلام أن اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات، وليس في واحد منهما ما يقتضي احتياج الموصوف إلى مباين له.

وأما قوله: ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهي الأمر إلى مركب قديم، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم،

فيقال له: بل هؤلاء المسلمون كأبي حامد وأمثاله لما خاطبوكم[1] باصطلاحهم، وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف تركيبا، فانهم يقولون بحسب اصطلاحكم أنه ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره، وحقيقة الأمر أن ثبوت الصفات إن سميتموه تركيباً لم نسلم لكم عدم انقسام المركب إلى قديم واجب ومحدث ممكن، وان لم تسموه تركيباً بطل أصل كلامكم، ولكن أنتم سميتم هذا تركيباً ونفيتموه، فلهذا قلتم: لا ينقسم المركب فكان كلامكم ممنوعاً بل باطلاً.

وأما قوله: ان لقائل أن يقول إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته، وان وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته. فجوابه من وجوه:

أحدها: منع المقدمة الأولى. فما الدليل على أنه اذا وجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له يلزم أن توجد ذات متحركة بحركة منها ليس معه في ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية.

الثاني: أن حقيقة قوله ان افتقار التركيب إلى مركب كافتقار التحريك إلى المحرك، فان أخذ ذلك على ان له فاعلاً فلكل منهما فاعل، وإن أخذ مجرد التركيب أخذ مجرد التحريك.

قيل: فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه، وإذا كان حقيقة كلامه أنه اذا كان متصفاً بالصفات من ذاته فسيوجد متصفا بالافعال من ذاته، فيقال له: إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة، وإما أن لا تكون، فإن لم تكن صحيحة فليست بحجة، وان كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت أفعال الله تعالى، وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به، فأي محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة؟

(١) قوله: (باصطلاحهم) كذا في الأصل، ولعل الصواب (باصطلاحكم).

الثالث: قوله وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته، لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة إلى الفعل، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة على الذات، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتاً موجودا بالفعل فهو موجود بذاته، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة، فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك، فيقال: أتعني بقولك فسيوجد المعدوم من ذاته أي نفس ما كان معدوماً يوجد من الذات المعدومة، أم تعني به أن الحركة المعدومة توجد من الذات المتحركة؟ أما الاول؛ فغير معقول. فان المعدوم ليس له وجود أصلاً حتى يعقل أن يوجد منه ذاته أو غير ذاته، ووجود موجود من غير موجود ممتنع بضرورة العقل، وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة. وإن عنيت الثاني؛ واللازم والملزوم واحد، فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته، وقول القائل: إنه اذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات المعدومة ممنوع، بل باطل معلوم البطلان. وقوله: لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وكذلك الامر في الحركة والمتحرك.

فيقال له: غاية هذا أنهما يشتركان في أمر من الأمور، فمن أين يلزم إذا اشتركا في أمر ما أن يشتركا في غيره مع ظهور الفرق؟ فان قوله وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل لا يجوز أن يراد به أن نفس المعدوم كان فيه قوة هي مبدأ وجوده، فان المعدوم ليس في شيء ولا فيه شيء، وإنما يقال أن ما منه وجد المعدوم كان فيه قوة وجوده، كما في النطفة قوة أن تصير علقة، وفي الحبة قوة أن تصير سنبلة، وفي النواة قوة أن تصير نخلة، فالذي فيه القوة ليس هو المعدوم، وأما الحركة والمتحرك فنفس المتحرك فيه قوة هي مبدأ الحركة، فنظير المتحرك المحل الذي وجد فيه ما كان معدوماً من الأعراض كما يوجد اللون في المتلونات، والطعم في المطعومات، والحياة في الاحياء، فكذلك الحركة في المتحركات، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلاً لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها، وأما نفس هذه الأمور التي

كانت معدومة فوجدت، فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء فقياس القائس وجود المعدوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك في غاية الفساد.

والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة، فلو قال القائل: الموجود أو الجسم أو القائم بنفسه أو نحو ذلك يقبل الصفات والاعراض كالحركات ونحوها وفيه قوة لذلك، فيجب أن يكون المعدوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به لكان قوله في غايةالفساد، فكيف إذا قال: اذا كان المتحرك فاعلاً بنفسه لحركته وجب أن يكون المعدوم فاعلاً لذاته، بل يقال الفاعل يمكن أن يفعل غيره، وأما فعله لنفسه فممتنع، فلو قال: إذا كان المتحرك يفعل حركة وجب أن يفعل المعدوم حركة لكان باطلاً، فكيف إذا قال وجب أن يفعل نفسه؟

وقوله: فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتا بالفعل، فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة، فلهذا احتاج كل متحرك الى محرك، فيقال له: هب أنه سلم لك أن المتحرك وجوده مع القوة المحركة، فلم قلتم أن الحركة تحتاج إلى محرك منفصل عنه؟ ثم يقال لك: هل يجوز أن يتحرك المتحرك بنفسه بعد ان لم يكن متحركا أم لا؟ فإن أجزت هذا بطل قولك وجاز وجود المتحرك بنفسه قبل الحركة وقبل القوة المحركة، وإن قلت لا يجوز قيل: فحركته حينئذ إما أن تكون من نفسه، وإما من غيره، فان كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك وبطل قولك، وإن كانت من غيره وكان ذلك الغير متحركاً فالقول فيه كالقول في الاول، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك، وهذا قولهم وهو باطل، وذلك أن اجزاء الحركات متعاقبة شيئاً بعد شيء فالمقتضي لكل من تلك الاجزاء يمتنع أن يكون موجباً تاماً في الأزل، لأنه لو كانت كذلك للزم أن يقارنه موجبه، فان العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها، وحينئذ يلزم كون المحدث قديماً وهو ممتنع، أو يقال: ان كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلولها لزم ذلك، وإن لم تستلزم ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة

عن موجب قديم، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركاً بدون سبب حادث، وهذا يبطل قولكم، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتاً في الأزل لزم أن يكون حادثاً، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة، فاذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه شيء حادث، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك، وهذا المقام وهو حدوث الحوادث عن ذات لا يقوم بها حادث مما اعترف حذاقهم بصعوبته وبعده عن المعقول، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما، وهؤلاء المتفلسفة يقولون: ان النفس المحركة للأفلاك يحدث لها تصورات وارادات هي مبدأ الحركة، وان محركها العقل الذي يريد التشبه به أو واجب الوجود الذي يطلب الفلك التشبه به باخراج ما فيه من الايون والاوضاع وتحريك الواجب أو العقل للفلك أو لنفس الفلك، كتحريك المحبوب للمحب والمشتهي للمشتهي، والمعشوق للعاشق ليس من جهة المحرك فعل أصلاً، بل ذلك يحبه فيتحرك تشبها به.

وبهذا أثبت ارسطو واتباعه العلة الأولى، وأن فوق الافلاك ما يوجب تحريك الافلاك، والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها، لكن يقال كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب، أو اخراج ما فيه من الايون والاوضاع كلام لا دليل عليه، بل الادلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها، فنقول: هب أن الامر كذلك، فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة فيقال: أين السبب الفاعل لحركة الفلك؟ فان الحركة وإن افتقرت إلى غاية مقصودة، فتفتقر إلى مبدأ فاعل بالضرورة، فإذا قالوا: نفسه تحركه. قيل لهم: فالمفاعل لما يحدث في النفس من أسباب الحركات كالتصورات والاردات؟ فان هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم، فما السبب الفاعل لهذه الحركة؟ فان قالوا: النفس هي الفاعلة لهذه الحركة، فقد جعلوها متحركة من نفسها، وهذا خلاف ما قالوه، وإن قالوا شيئاً غيرها قيل لهم: الكلام فيه كالكلام في النفس، فإنه ان حدث فيه ما لم يحدث سئل

عن سبب ذلك، وإن قيل: بل المحدث لحركة النفس على حال واحدة أزلاً وأبداً قيل لهم: فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب، وقيل لكم ذلك المحرك للنفس إن كان علة تامة في الازل وجب وجود معلولة في الازل فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والارادات في الازل وهذا جمع بين النقيضين، وإن قيل: بل حدث له أمر به صار فاعلاً لما يحدث في النفس سئل عن سبب حدوث ذلك، واذا قيل الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من العقل ماتتصور به وتريد، قيل: فذلك الاستعداد حادث، والقول في سبب حدوثه كالقول في سبب حدوث غيره، فلا بد من أحد أمرين: إما حدوث الحوادث بلا سبب حادث، وأما حدوث الحوادث عن متحرك، وأيها كان بطل قولهم. والأول يقولون أنه معلوم البطلان بالضرورة، فيلزمهم الثاني، فقد ألزم مناظريه ما يلزمه هو أشد منه، ويبين به أن قول اخوانه أشد فساداً، فإنه قال: والذي لا مخلص للاشعرية منه هو إنزال فاعل أول، وانزال فعل له أول، لأنهم لا يمكنهم أن يصفوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل، فهنالك ولا بد حالة متجددة ونسبة لم تكن، وذلك ضرورة إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما، واذا كان كذلك فتلك الحال المتجددة إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً لا بد أن يكون الفاعل لها إما فاعلاً آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه، له بغيره وإما أنا يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادراً عنه أزلاً أوّلا، بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول.

قال: وهذا لازم كما ترى ضرورة إلا أن يجوز مجوّز أن من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث، وهذا بعيد إلا على قول من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول الاوائل من القدماء الذين انكروا الفاعل، وهو قول بيّن سقوطه بنفسه، فيقال له: أنت ألزمت مناظريك من

أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة وهذا هو المقام المعروف الذي استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظر يهم من أهل الكلام المأخوذ في الاصل عن الجهمية والقدرية، فيقال له: أنت يلزمك ما هو أشد من هذا وهو حدوث الحوادث بلا فاعل، فقد لزمك هذا القول، وإن قلت لها فاعل، قيل لك: أفعلها بعد ان لم تكن من غير حدوث شيء في ذاته أم لم يفعلها حتى حدث شيء في ذاته؟ فان قلت بالاول قيل لك فهي دائمة أو لها ابتداء، فان قلت لها ابتداء فهذا قول منازعيك، وإن قلت لا ابتداء لها، فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شيء فيه، وقد قلت أنه لا يمكن أن يكون حال الفاعل في المفعول المحدث وقت الفعل هي بعينها حاله وقت عدم الفعل، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هي حاله عند وجود الحوادث التي قبله، فإن الحوادث مختلفة، فان أمكن أن يكون حاله واحداً مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحداً مع تجدد الحوادث، لان الحادث الثاني كالطوفان فيه من الامور ما لم يكن له قبل ذلك نظير، فتلك حوادث لا نظير لها ولا فرق بين احداث هذا واحداث غيره، واذا جعل المقتضي لذلك تغيرات تحدث في الفلك كان الكلام في حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام في حدوث التغيرات السفلية، وان قلت بل حدث أمر أوجب هذه الحوادث قيل لك: الفاعل له إن كان هو الأول عاد الالزام جذعا، وان كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل، وإن التزمت أنه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك، وأيضاً؛ فالفاعل المستكمل لشروط الفعل إما أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث، وإما أن لا يجوز. فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادعيت أنه فاسد بالضرورة، وإن لم يجز لزم أن يكون مفعوله مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت واخوانك أنه علة تامة وموجب تام، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها، فاذاً كل ما يتأخر عن

الاول ليس معلولاً للعلة التامة، ولا مفعولا للفاعل الأول، ولا يجوز أن يكون فعلاً لغيرة إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه، فيلزم أن تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث، وهذا الازم لهؤلاء الفلاسفة الإلهيين، كما يلزم اخوانهم الطبيعيين، وهو القول الذي هو من أظهر المعارف الضرورية فساداً.

وقد بسط الكلام على هذه المواضع في غير هذا الموضع، وانما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وأمثالهم من الالفاظ المجملة، كلفظ المركب ونحوه، كما يغالطون بلفظ التخصيص والمخصص، وإن كلام أبي حامد وأمثاله في مناظرتهم خير من كلامهم وأقوم، وأما قول ابن رشد: لا يخلو إما أن يكون كل من جزأيه شرطاً في وجود الآخر أو لا يكون، او يكون الواحد شرطاً في الآخر من غير عكس، قوله القسم الأول لا يكون قديماً، وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر، فليس يمكن أن تكون الا جزاء هي علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه، فيقال له: أولاً تسمية هذا تركيباً وأجزاء ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون بها، فانه ليس في لغة من لغات الآدميين أن الموصوف بصفات يقال أنه مركب منها وأجزاء له، واذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب الا اتصاف الذات بصفات لازمة لها او وجود معان فيها، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك، ليس المراد أن هناك مركبا ركبه غيره حتى يقال ان المركب يفتقر الى مركب، فان من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيبا لم يرد بذلك أن هناك مركبا ركبها، فان هذا لا يقوله عاقل، ولا أنتم أيضا تدعون أن مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضي أن يكون له فاعل، ولكن تدعون ثبوت ذلك إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذي قد تقدم ابطالها، واما بطريقة المعتزلة التي اختارها ابن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا، واذا كان المراد بلفظ التركيب ما قد عرف، فمن المعلوم أن الذات الموصوفة بصفات لازمة لها أو التي فيها معان لازمة لها لا يقال فيها ان

اتصاف الذات بالصفات أمر معلول مفتقر الى فاعل، حتى يقال ان الاجزاء هي علة التركيب، او يقال التركيب علة نفسه، بل هذا المعنى الذي سميته تركيباً هو من لوازم الواجب بنفسه لا يمكن أن يكون الواجب إلا موصوفا بالصفات اللازمة له ثابتة له المعاني اللازمة له، وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم.

وأما قوله: ان التركيب شرط في وجود الاجزاء فيقال له: لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الامور المتلازمة شرط في وجود كل منها، وهي أيضاً شرط في وجود ذلك الاجتماع وليس شيء من ذلك معلولاً لفاعل ولا مفتقراً الى مباين، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدور الاقتراني المعي لا من باب الدور السبقي القبلي، والاول جائز والثاني ممتنع، فان الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها الا مع بعض، وليس بعضها فاعلاً لبعض، بل إن كانت واجبة الوجود بنفسها، والا افتقرت كلها الى فاعل، والذات التي لا تقبل العدم بما هي عليه من الصفات اللازمة هي الحق الواجب الموجود بنفسه، وأما مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه فضلا عن أن يكون واجب الوجود، واتصاف الذات الواجبة بصفاتها اللازمة سواء سمي تركيبا او لم يسم لا يوجب افتقاره، ولا افتقار الذات ولا شيء من صفاته الى فاعل ولا علة فاعلة ولا ما يشبه ذلك، وأما كون بعضها مستلزماً لبعض ومشروطاً به ولا يوجد الا معه وثبوته متوقف عليه ونحو ذلك، فليس في هذا ما يقتضي افتقار ذلك الى فاعل مبدع، لكن يعلم ان الذات لا تكون الا بصفاتها اللازمة، وصفاتها لا تكون الا بها، واذا سمي المسمى هذا افتقاراً وسمي هذه أجزاء، وسمي هذا الاجتماع تركيباً لم يكن في هذه التسمية ما يوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقراً الى فاعل، وما جعله افتقاراً ليس هو افتقار المفعول الى الفاعل والمعلول الى العلة الفاعلة، وانما هو تلازم، ومن سماه افتقاراً لا يمكنه أن

يفسره الا بافتقار المشروط الى الشرط والشرط الى المشروط، ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع عليه، وانما الممتنع ان يفتقر الى مباين له، فيكون وجود الواجب متوقفاً على وجود مباين، فان كان المباين علة له لم يكن موجوداً بنفسه، بل ممكناً له فاعل وعلة وان قدر أنه شرط فيه وهو غني عنه وما كان مشروطاً بما هو غني عنه لم يكن موجوداً بنفسه، فلا يجوز ان يكون الرب الخالق تعالى الذي له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفاً على شيء مباين له، بل ولا على شيء غني عنه بوجه من الوجوه لا على فاعل ولا شرط، وهذا هو الذي يقوم عليه الدليل، فان الممكنات التي لا وجود لها من نفسها لا توجد الا بغيرها وما كان خارجاً عنها لم يكن وجوده الا بنفسه ونفسه هي الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولا ذات مجردة، ومن ادعى ان ما كان وجوده بنفسه لا يكون الا وجوداً مجرداً وذاتاً مجردة لإن الذات الموصوفة مفتقرة الى الصفة فلا تكون موجودة بنفسها قيل له: الممكنات والمحدثات لم تفتقر الى ذات مجردة حتى يقال إذا قيل انها موصوفة لزم الافتقار، بل افتقرت الى ما هو خارج عنها كلها، والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات، فاذا قيل ما لا يقبل العدم، او قيل موجود بنفسه، او واجب الوجود بنفسه ونحو ذلك كان المقصود واحداً.

ومن المعلوم ان ما لا يقبل العدم إذا كان ذاتاً موصوفة بصفات الكمال لم يجز أن يقال اتصافها بصفات الكمال يوجب افتقارها الى الصفات فتقبل العدم، فان فساد هذا الكلام ظاهر وهو بمنزلة أن يقال قولكم موجود بنفسه، أو واجب الوجود بنفسه يقتضي افتقاره الى نفسه والمفتقر لا يكون واجب الوجود بنفسه، بل يكون قابلا للعدم، واذا كان هذا فاسداً، فالاول أفسد، فان صفات كماله داخلة في مسمى نفسه، فاذا كان قول القائل هو مفتقر الى نفسه لا يمنع وجوب وجوده، فقوله انه مفتقر الى صفاته اولى أن لا يمنع وجوب وجوده.

وكذلك إذا سمي ذلك أجزاء وقال: هو مفتقر الى اجزائه فان جزء

الشيء وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل في مسمى نفسه، فاذا لم يكن قول القائل هو مفتقر الى نفسه مانعاً من وجوب وجوده فقوله هو مفتقر الى جزئه وصفته ونحو ذلك أولى، وتسمية مثل هذا افتقاراً لفظ فيه تلبيس وتدليس يشعر الجاهل بفقره، وهذا كما لو قيل هو غني بنفسه، فانه قد يقول القائل فهو فقير الى نفسه فصفاته داخلة في نفسه، وهو غني سبحانه بنفسه عن كل ما سواه وكل ما سواه فقير اليه، وهذه المعاني مبسوطة في غير هذا الموضع.

وقد قال ابن رشد هذا الذي يعير على من قال ينفي تعدد الصفات هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً، والارادة والقدرة مفهوماً واحداً او انها ذات واحدة وان يكون أيضاً العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد معنى واحداً والذي يعير على من قال ان ههنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات[1] أن تكون الصفات شرطاً في وجود الصفات والصفات شرطاً في كمال الذات، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود أي موجوداً واحدا ليس فيه علة ولا معلول.

قال: لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع ان ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته، فانه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه، وغير مركب أصلاً لا من شرط ومشروط ومن علة ومعلول، لأن كل موجود بهذه الصفة، فاما ان يكون تركيبه واجباً واما ان يكون ممكناً فان كان واجبا كان واجباً بغيره لا بذاته لانه يعسر انزال مركب قديم من ذاته أعني من غير ان يكون له مركب وبخاصة على قول من أنزل ان كل عرض حادث، لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً، وان كان ممكنا فهو محتاج الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول.

قال: وأما هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة. وان جوزوا أعراضا قديمة فغير ممكن، وذلك ان التركيب شرط في وجودها

(١) لعل الصواب ان تكون الذات.

وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك مثل: اسم اليد المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي، واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطو طاليس فهو كائن فاسد، فضلا عن أن يكون لا علة له، وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود الى نفي مركب قديم فليس تقضي الى ذلك لانه اذا فرضنا أن الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا يخلو إما ان يكون لها علة أو لا علة لها، وانها ان كانت لها علة فانها تنتهي الى ضروري لا علة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلاً، لانه يمكن أن يكون له علة صورية ومادية إلا أن يوضع ان كل ما له صورة ومادة.

وبالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه، وهذا يحتاج الى بيان، ولم يتضمنه القول المسلوك في شأن واجب الوجود مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال، ولهذا بعينه لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى اول قديم ليس بمركب، وانما يفضي الى أول ليس بحادث.

قال: وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً، فليس ممتنعا بل واجب ان ينتهي الأمر في أمثال هذه الاشياء الى أن يتحد المفهوم فيها، وذلك ان العالم إن كان عالما بعلم، فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً، وذلك ان كل ما استفاد صفة من غيره، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك: ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب ان تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الامر فيها الى غير نهاية، وكذلك يفرض في العلم وسائر الصفات.

قلت: ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعمون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل يكف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين، ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردوداً والباطل الذي يعلم بطلانه بالضرورة مقبولاً بكلام فيه تلبيس وتدليس، فانه

ذكر ما يلزم مثبتة الصفات وما يلزم نفاتها، فقال يلزم النفاة أن تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة فيكون مفهوم العلم والقدرة والارادة مفهوماً واحدا وانها ذات واحدة، وان يكون العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد واحداً، او قد قال: ان هذا عسير.

قلت: بل الواجب أن يقال ان هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل، فمن جعل العلم هو القدرة والقدرة هي الارادة وجعل الارادة هي المريد، والعلم هو العالم، والقدرة هي القدرة كان مخالفته للعلوم الضروية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية.

وقود هذه المقالة: أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام، والمتحرك هو الحركة، والمصلي هو الصلاة، والصائم هو الصوم وأمثال ذلك، وان فرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة، بل هذا تحكم، ويلزمه ان يكون الانسان الناطق نفس النطق، والفرس الصاهل نفس الصهيل، والحمار الناهق نفس النهيق، والجسم الحساس المتحرك بالارادة نفس الاحساس، والحركة الارادية، ويلزمه أيضاً ان يجعل نفس الحس نفس الحركة، ونفس الحيوانية نفس الناطقية ونفس الصاهلية نفس الناهقية، وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى ﴿والَّذين كَذَّبُوا بآياتنا صُمٌّ وبُكْمٌ في الظُّلُماتِ مَنْ يَشأَ اللهُ يُضللهُ ومَنَ يَشأْ يجْعَلهُ عَلَى صِراطٍ مُستَقيمٍ﴾ [1] وبقوله تعالى ﴿ولَقدْ ذَرَأنا لجَهنم كثيراً مِنَ الجِنِّ والانْسِ لَهُم قلُوب لا يَفقَهُون بَها ولُهم أعْينٌ لا يُبْصِرُون بها ولهمْ آذانٌ لا يَسْمُعون بَها اولئكَ هُمُ الغافِلُون﴾ [2] وبقوله تعالى: ﴿وَقالُوا لوْ كُنَّا نَسْمعُ اوْ نَعقِلُ ما كُنَّا في أصْحاب السَّعير﴾ [3].

وقول ابن رشد: كون العالم والعلم شيئاً واحداً ليس ممتنعاً بل واجب أن ينتهي الامر في امثال هذه الاشياء الى ان يتحد المفهوم فيها، فيقال له: هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.

(٣) سورة الملك، الآية: ١٠.

وقوله: أن العالم اذا كان عالماً بعلم، فالذي به العالم عالم أحرى ان يكون عالماً الى آخر كلامه، كلام في غاية الفساد، كما أنه اذا قيل: إذا كان الضارب ضارباً بضرب فالضرب اولى أن يكون ضارباً والقائم إذا كان قائماً بقيام فالقيام اولى أن يكون قائماً، والناطق إذا كان ناطقاً بنطق فالنطق اولى أن يكون ناطقاً، والقاتل اذا كان قاتلاً بقتل، فالقتل اولى أن يكون قاتلاً والماشي اذا كان ماشياً يمشي، فالمشي أولى ان يكون ماشياً والخالق اذا كان خالقاً بخلق فالخلق اولى ان يكون خالقاً والرازق اذا كان رازقاً برزق فالرزق اولى أن يكون رازقاً، والمحيي المميت اذا كان محيياً مميتاً باحياء واماتة، فالاحياء والاماتة اولى أن يكون محيياً مميتاً.

وبالجملة، فهذا يلزم نظيره في عامة أسماء الله الحسنى، وفي أسماء نبيه ﷺ، وأسماء سائر الموجودات المشتقة. يلزم أن يكون المصدر الذي اشتق منه الاسم أحق بالاسم من الفاعل، ويكون مسمى المصدر الذي هو الحدث أحق باسماء الفاعلين، والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف، وتصور هذه الكلام كافٍ في معرفة فساده، وانما دخلت الشبهة على من قاله لأن قوله إذا كان العالم عالماً بعلم، فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً كلام اشتبهت فيه باء الاستعانة بباء المصاحبة، فظن أنه إذا قيل: هذا عالم بعلم أن العلم هو الذي أفاده العلم، والعمل هو الذي أعطاه العلم، كأنه معلمه، فكأنه قال إذا كان المتعلم عالماً فمعلمه أولى أن يكون عالماً، وليس الامر كذلك، بل قولنا: هذا عالم بعلم أي أنه موصوف بالعلم أي ليس مجرداً عن العلم ولا معرى منه، بل هو متصف به، والعلم نفسه لا يعطيه العلم، بل نفس العلم هو العلم، وان كان العلم قديماً من لوازم ذاته فلم يستفده من أحد، وان كان محدثاً فقد استفاده من غيره ولم يستفد العلم من العلم، لكن هل له حال وهو كونه عالماً معللة بالعلم، أن كونه عالماً نفس العلم؟ هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها، ومن أثبتها لم يقل انها صفة موجودة.

وقوله: ما استفاد صفة من غيره، فتلك الصفة يعني المستفاد منها أولى

بذلك المعنى المستفاد، كما مثل به من الحياة كلام فاسد، فان العالم لم يستفد الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم، بل نفس علمه هو نفس الصفة ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة، إلا أن يقال العلم أثبت العالمية على رأي مثبتة الحال، وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية، وهو انما كان عالماً بالعلم الموجب للحال لا بالحال الموجبة للعلم، واذا كان عالماً بعلم لم يكن العلم حصل من علم آخر، وانما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالماً.

والذي عليه الجمهور أن نفس العالم هو نفس كونه عالماً، فليس هنا شيئآن، وعلى القولين فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يسمى عالماً لم يكن العلم أحق بأن يكون عالماً، فإن هذا لا يقوله عاقل، وقوله: إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها، فيقال: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن الحياة التي حلته هي الحياة التي صار بها حياً ليس ههنا حياة أخرى صار بها حياً، حتى يقال هنا حياة حلته وحياة جعلته حياً.

الثاني: أن حياته اذا قدر أنها مستفاد من حياة أخرى، فتلك الحياة الأخرى قائمة بحي هو حي بها لا أن تلك الحياة هي الحية بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة، فلينظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الإلهي، العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته، ولينظر هذا المعقول الذي يعارضون به الرسول ﷺ مع أن هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وليس هذا موضع بسطه، والناس شنعوا على أبي الهذيل العلاف لما قال: إن الله عالم بعلم وعلمه نفسه، ونسبوه إلى الخروج من العقل مع أن كلامه أقل تناقضاً من كلام هؤلاء.

وأما زعمه أن ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه، لأن واجب الوجود يجب أن يكون غير مركب من شرط ومشروط، فيقال له: قد تقدم أنكم أنتم سميتم هذا تركيباً وهو لا يسمى تركيباً في لغة من اللغات المعروفة لبني آدم،

بل إنما سماه تركيباً متأخروكم كابن سينا وأمثاله، وأما قدماؤكم فقد ذكرتم عن ارسطو طاليس أن كل تركيب فهو كائن عنده فاسد، والسماء عنده ليست كائنة فاسدة، فهو لا يسمي السموات وما فيها من الكواكب مركبة مع أنها أجسام متحيزة متحركة تقوم بها الاعراض، فكيف يسمى ما كان حياً عالما قادراً مركباً، فاذا خاطبناكم باصطلاحكم المبتدع لنقطع شغبكم بحثنا معكم بحثاً عقليا، فانكم تدعون أن هذه الامور معلومة بالعقل لا بالسمع، واطلاق الالفاظ ونفيها لا تقفون أنتم فيه عند الشرع، فالواجب على أصولكم أن ما علم بالعقل ثبوته أو انتفاؤه اتبع من غير مراعاة للفظ، ونحن نبين فساد ما ذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح مع مخاطبتكم وبلغتكم، فيقال له: لم قلت ان ما كان مركبا من شرط ومشروط لا يكون واجب الوجود؟ وأما قوله لأن تركيبه اذا كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته، لأنه يعسر تقدير مركب قديم من غير أن يكون له مركب. فيقال له: هذا هو البحث اللفظي الذي ذكرنا هذا لأجله، والمركب الذي يفتقر إلى مركب هو ما ركبه غيره، كما أن المحرك الذي يفتقر إلى محرك ما حركه غيره، ولم يقل أحد من العقلاء أن واجب الوجود مركب ركبه غيره، وأنتم اذا سميتم اجتماع الذات والصفات تركيباً لم تريدوا بذلك إلا الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعاني ونحو ذلك لم تقصدوا بذلك أن هناك فاعلاً لذلك، وان أردتم ذلك كان باطلاً وبطل اللفظ والمعنى جميعاً، فإن أصل الكلام أن الواجب إذا كان ذاتاً موصوفة بصفات كان مركباً، فان أراد المريد كان له من ركبه من الذات والصفات كان التلازم ممنوعاً بل هو باطل ضرورة، فانا إذا قدرنا وواجب الوجود بنفسه الغني عن الفاعل موصوفاً بصفات لازمة له امتنع أن يكون للواجب بنفسه، المستلزم لصفاته من ركب بينه وبين صفاته، فان كونه واجباً بنفسه يمنع أن يكون له فاعل، وكون صفاته لازمة له يمنع جواز مفارقتها له، ويمنع افتقارها إلى من يجعلها فيها، فكيف يقال: ان له مركباً ركبه حتى يقال إن هذا تركيب يفتقر إلى مركب، ويقال: يمتنع ثبوت مركب قديم أي من ذاته، ومن سمي هذا تركيباً وقال انه قديم، فانه يقول هو تركب وتألف

واجتماع، ومثل هذا لا يفتقر إلى مركب مؤلف جامع.

ولو قيل على سبيل الفرض ان الذات المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك، فليس هنا مايقتضي افتقارها إلى غيرها، وأما قوله خاصة على قول من يقول: كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضاً قديما، فهذا باطل من وجوه:

أحدها: أن القائلين بأن كل عرض حادث من الاشعرية، ومن وافقهم لا يسمون صفات الله أعراضا، فإذا قالوا: هو عالم وله علم، وهو متصف بالعلم. لم يقولوا: ان علمه واتصافه بالعلم عرض، ومن سمي صفاته اعراضا كالكرامية ونحوهم لم يلزمهم أن يقولوا كل عرض حادث، وما أعلم أحداً من نظار المسلمين يقول كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض، فان هذا تناقض بيِّن فما ذكره لا يلزم أحداً من المسلمين، فلم يقل أحد أن كل عرض حادث مع قوله إن صفات الله اللازمة له أعراض.

الوجه الثاني: أن يقال على سبيل التقدير من قال: كل عرض حادث، فانه يقول في الاعراض الباقية أنها تحدث شيئاً بعد شيء، فإذا قدر موصوف قديم بصفات، وقيل إنها أعراض، والعرض لا يبقى زمانين لزم أن يقال إنها تحدث شيئاً بعد شيء، وحينئذ فإذا قدر اجتماع أو تألف أو تعدد في الصفات ونحو ذلك مما سميته تركيباً، وقيل: انه قديم، وانه عرض، وان كل عرض فهو حادث لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد أمثاله من سائر الاعراض، فثبوت المعنى الذي سماه تركيباً وجعله عرضاً قديما، كسائر الصفات القديمة.

الثالث: أن يقال هذا الذي سميته عرضاً قديماً حكمه عندهم حكم سائر الصفات، فإن أقمت دليلاً على انتفاء الصفات أمكن نفي هذا والاَّ فالقول فيه كالقول في أمثاله، وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلا انتفاء الاجتماع، والتعدد الذي سميته تركيباً فاذا لم يمكنك نفي هذا إلا بنفي غيره من الصفات، ولا يمكنك نفي الصفات الا بنفي هذا كان هذا دوراً قبلياً باطلاً.

وقد تبين أنه لا يمكنك لا نفي هذا ولا نفي هذا، وأن ما ذكرته من لفظ التركيب كلام فيه تلبيس توهم به من لا يفهم حقيقة المقصود أن مثبتة الصفات أثبتوا الله تعالى ما يفتقر فيه إلى مركب يركبه معه، وكل عاقل يعلم أن مذهب المسلمين المثبتين للصفات أن صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه، ومن جعل اتصافه بها مفتقر إلى مركب غيره فهو كافر عندهم. فضلاً عن أن يقولوا أنه مفتقر إلى مركب جمع بينه وبينها.

الرابع: أن يقال على سبيل الفرض: لو نازعك بعض اخوانك الفلاسفة في امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة، فلو قدر أن ذلك يستلزم مركباً قديماً من ذاته لم يكن لك على أصول اخوانك الفلاسفة حجة على ابطال هذا، فإن الفلك عندكم جسم قديم، وهو مركب بهذا الاصطلاح، وأما قولك الفلاسفة وإن جوّزوا أعراضاً قديمة، فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم، لأن التركيب شرط في وجوده، ولا يمكن أن تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب، لأن التركيب شرط في وجودها، فيقال لك: إذا كان التركيب شرطاً في وجودها وهي شرط في وجود التركيب لم يكن أحدهما فعلاً للآخر، بل ان كانا مفتقرين إلى الفاعل، ففاعل الاجزاء هو فاعل التركيب، وان كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل، والكلام على تقدير أن يكون المركب قديماً تركيبه بنفسه، وقولك مركب من نفسه لا تعني به أن أجزاءه فعلت التركيب، وانما تعني به أن نفس الأجزاء والتركيب متلازمان، وهما مستغنيان عن غيرهما.

الخامس: أن يقال: أنت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا، وأنها لا تتضمن أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه، وهذا الذي قلته في طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الاولى، فانه ليس فيما ذكرته أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه إلا ما أخذته من لفظ مركب، وهذا تدليس قد عرف حاله، وأما قولك أن دليل الأشعرية أيضاً لا يفضي إلى اثبات أول قديم ليس بمركب، وانما يفضي إلى اثبات أول ليس بحادث، فهذا أيضاً

توكيد لاثبات الصفات، فان مرادك بالمركب ما كان موصوفاً بالصفات، ولا ريب أن الادلة الدالة على اثبات الصانع ليس فيها، والحمد لله ما ينفي اثبات الصفات.

فإن قلت: فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب، ولا دليل لهم على ذلك، قيل لك: هذه حجة جدلية، وغايته أن يلزمهم التناقض، وذلك لا يقتضي صحة قولك الذي نازعوك فيه، وهم نازعوك في إثبات الصفات، فقلت: إن اثبات الصفات يستلزم التركيب، وأنت لم تقم دليلاً على نفي هذا التركيب، فلم تقم دليلاً على نفي الصفات، وقالوا لك أيضاً: لا دليل لك على نفي التجسيم، فان عمدتك هو نفي الصفات العائد إلى نفي التركيب، وقد ظهر ذلك. لا يقتضي ذلك. قالوا لك: نحن أثبتنا الحدوث بحدوث الجسم وهو المراد بقولنا مركب، فان صح دليلهم ثبت نفي ما سموه تركيباً، وان لم يصح دليلهم لم يكن في هذا منفعة لك، وهذه الطريق هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته اخوانك وهي طريق صحيحة، وقد تبين أن ما ذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ المركب جواب صحيح، وأن احتجاجهم بهذا نظير احتجاج أولئك بلفظ التخصيص حيث قالوا: إن المختص بشيء لا بد له من مخصص، وهذا هو الذي سلكه نفاة الصفات ويسمون نفي الصفات توحيداً وهذا هو الذي سلكه أبو عبد الله محمد بن تومرت الملقب عند أصحابه بالمهدي، وأمثاله من نفات الصفات المسمين ذلك توحيداً، كما ذكره ابن تومرت في كتاب «الدليل والعلم» فقال: المعلومات على ضربين: معدوم وموجود، والموجود على ضربين: مطلق ومقيد، فالمقيد هو المخصص، والاختصاص على ثلاثة ضرب: الاختصاص بزمان دون زمان سواه، والثاني: الاختصاص بجهة دون جهة غيرها، والثالث: الاختصاص بخاصة دون خاصة غيرها، والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا بمخصص، فلا يختص بزمان دون غيره، ولا بجهة دون غيرها، ولا بخاصة دون غيرها، فلو اختص بشيء لكان من جنسه، فلما انتفت عنه الخواص على الاطلاق وجب له الوجود المطلق قالوا:

والموجود المطلق هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص المختص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص، وذكر كلاماً كثيراً في نفي الاختصاص إلى أن قال: واذا تساوت المتناهيات في الاختصاص بجهة مقدرة امتنع عليها التخصيص من جهتها، ومن مخصص من جنسها، وإذا بطل التخصيص من جنسها بطل التخصيص من جميع المخصصات على الإطلاق، ثم قال بعد هذا: انفرد بالعلم والكمال والحكم والاختيار، وانفرد بالقهر والاقتدار، وانفرد بالخلق والاختراع، وقال: مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها، وان تكاملت صفاتها.

قلت: ومعلوم أن هذا تناقض، فان نفي الاختصاص بخاصة من الخواص ودعوى أنه وجود مطلق لا يختص بوجه من الوجود يمنع أن يختص بعلم أو قدرة أو مشيئة ونحو ذلك من الصفات، فان العالم مختص بعلمه متميز به عن الجاهل، والقادر مختص بقدرته متميز بها عن العاجز، والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكره، فان اثبت شيئاً من صفات الكمال، فقد اثبت اختصاصه بذلك، وان نفى جميع الصفات ولم يثبت إلا وجوداً مطلقاً تناقض كلامه، وقيل له: المطلق لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج، فلا يتصور أن يكون في الخارج شيء مطلق لا حيوان مطلق، ولا انسان مطلق، ولا جسم مطلق، ولا موجود مطلق، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره، وقيل له: هذا الوجود المطلق أهو وجود المخلوقات أم غيره؟ فان قال: هو هو بطل اثبات الخالق، وإن قال هو غيره قيل له فوجوده مثل وجود المخلوقات أوليس مثله، فإن كان الأول لزم أن[1] المقدمة الثانية فهو وجوب تناهي الحوادث.

وقد تقدم كلامهم في افساد جميع ما استدل به على ذلك، والطريقة التي قررها الآمدي قد تقدم اعتراض الارموي وغيره عليها وبيان فسادها، فهذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في هذه

(١) بياض في الأصل.

المسائل.

وقد تبين بكلام بعضهم في بعض افساد هذه الدلائل، وهذا جملة مايعارضون به الكتاب والسنة ويسمونه قواطع عقلية، ويقولون: انه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل، والثابت من أخبار الرسول وما اتفق عليه سلف الامة وأئمتها، فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول لم تجز معارضته بمثل هذا الكلام فضلاً عن تقديمه عليه، فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول كما بين في موضعه[1] بل هذا الكلام لا يجوز أن يعارض بمثل هذا الكلام الإحكام الثابتة بالعمومات والاقيسة والظواهر وأخبار الآحاد، فكيف يعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم، بل مثل هذا الكلام لا يصلح لافادة ظن ولا يقين، وانما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة يهابه من لم يفهمه، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه، وكلام السلف والائمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه بطريقة الاعراض والجواهر على حدوث الاجسام واثبات الصانع كثير منتشر. قد كتب في غير هذا الموضع، وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علماً، وأبرّ قلوباً، وأقل تكلفاً، وأنهم فهموا من حقائق الامور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم، وقبلوا الحق، وردوا الباطل، والله أعلم.

(١) قوله: بل هذا الكلام لا يجوز هكذا في الأصل، ولعل هنا تكراراً. والأصح، بل لا يجوز إلخ..

فصل

في ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال الاختيارية

وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الافعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى وضعف أدلة النفاة، واعتراف أبي عبد الله الرازي وغيره بذلك، وانه اعتمد على حجة الكمال والنقصان وهي ضعيفة أيضاً كما تقدم، وذكر هو وأبو الحسن الآمدي ومن أتبعهما أدلة نفاة ذلك وأبطلوها كلها، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن ما يقوم به ان كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثه نقصاً، وإن كان نقصاً لزم اتصافه بالنقص والله منزه عن ذلك، وهذه الحجة ضعيفة، ولعلها أضعف مما ضعفوه، فان لقائل أن يبطلها من وجوه كثيرة.

أحدها: أن يقال القول في الافعال القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته، كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته، فإن القائلين بقدم العالم اوردوا عليهم هذا السؤال، فقالوا: الفعل إن كان صفة كما لزم عدم الكمال له في الازل، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص، فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمال، وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلاً لقيام الحادث به لكان القبول من لوازم ذاته ووجود المقبول في الأزل محال، فأجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره، فإذا قيل: لو كان قادراً على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته وذلك في الازل محال، فما كان جواباً عن هذا كان جواباً عن هذا. وقد أورد الرازي

على ذلك في بعض كتبه أن القادر يتقدم المقدور والقابل لا يجب ان يتقدم المقبول، وهذا فرق في غاية الضعف لوجوه.

أحدها: أن الكلام إنما هو في مقبول مقدور لا في مقبول غير مقدور، فإن ما كان حادثاً فالرب قادر عليه، وهو قادر على أفعاله القائمة به، كما هو قادر على مفعولاته المنفصلة، قال تعالى:

﴿أليْسَ ذَلَكَ بقَادِرٍ عَلَى أنْ يُحْيِيَ الموتَى﴾ [1] وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ القَادِرُ عَلَى أن يَبْعَثَ عَلَيكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ﴾ [2] الآية. وقال تعالى: ﴿أو لَيَسَ الذي خَلَقَ السّموات والأرْضَ بِقَادرٍ عَلَى أنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [3] وقال تعالى ﴿وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ [4] فبين أنه قادر على الاحياء والبعث والخلق والجمع وهذه أفعال. وقد قال النبي ﷺ لابي مسعود البدري لما رآه يضرب عبداً له «ألله أقدر عليك منك عليه». فتعين أنه قادر عليه نفسه.

والمقصود هنا أن الكلام انما هو في الحوادث التي هي مقدورة ليس في كل مقبول، فاذا كان المقدور لا يوجد في الازل امتنع وجود الحوادث، كذلك فلا يصح ان يفرق بين مقبول مقدور ومقبول غير مقدور إذ كلاهما مقدور.

الوجه الثاني: أن يقال إما أن يكون وجود الحادث في الازل ممكناً، واما أن يكون ممتنعاً، فان كان ممكناً امكن وجود المقدور في الازل، وان كان ممتنعاً امتنع وجوده مقبولاً ومقدوراً.

الثالث: أن يقال اثبات المقدور حال امتناع المقدور جمع بين المتناقضين، فلا يعقل اثبات القدرة في حال امتناع المقدور، بل في حال امكانه، ولهذا انكر المسلمون وغيرهم على من قال من أهل الكلام أنه قادر في الازل مع امتناع المقدور في الازل، وقالوا هذا جمع بين المتناقضين. وقالوا: انه يستلزم

---

(١) سورة القيامة، الآية: ٤٠.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٦٥.
(٣) سورة يس، الآية: ٨١.
(٤) سورة الشورى، الآية: ٢٩.

انتقال المقدور من الإمكان الى الامتناع بدون سبب يوجب هذا الانتقال، ويوجب أن يصير الرب قادراً بعد أن لم يكن قادراً بدون سبب يوجب ذلك. وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

الوجه الثاني: أن يقال كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال، وهو لم يزل متصفاً بذلك، وأما الشيء المعين فحدوثه لا نقص ولا كمال.

الوجه الثالث: أن يقال: ما تعني بقولك عدم ذلك نقص، أتعني به أن ذاته ناقصة، وأنها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها، أم تعني به عدم ما سيوجد لها؟ أما الأول فباطل، وأما الثاني: فلم قلت أن هذا ممتنع؟

الرابع: أن يقال: أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالي والرازي وغيرهما من أن تنزيهه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل، فاذا قلتم: انه ليس في العقل ما ينفي ذلك لم يبق نفي ذلك إلا بالسمع الذي هو الاجماع عندكم، ومعلوم أن السمع الذي هو الاجماع والاجماع وغيره لم ينف هذه الامور، وانما نفى ما يناقض صفات الكمال كالموت المنافي للحياة، والسنة والنوم المنافي للقيومية، واللغوب المنافي لكمال القدرة، ولهذا كان الصواب أن الله منزه عن النقائص شرعاً وعقلاً، فان العقل كما دل على اتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام دل أيضاً على نفي اضداد هذه، فإن اثبات الشيء يستلزم نفي ضده ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي صفة الكمال، وأيضاً، فكل كمال اتصف به المخلوق إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما، فالخالق أحق به لانه هو الذي خلقه، وكل كمال اتصف به موجود ممكن وحادث، فالموجود الواجب القديم أولى به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق موجود حادث اذا لم يكن فيه نقص بوجه ما فالخالق أولى بتنزيهه عنه.[1]

السادس: ان يقال اذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا علم لها ولا قدرة ولا حياة ولا تتكلم ولا تسمع ولا تبصر، او لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات

(١) سقط الوجه الخامس من الأصل المنقول منه، كذا في الهامش انظر كتبه.

وذاتاً موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والكلام والمشيئة، كان صريح العقل قاضياً بان المتصفة بهذه الصفات التي هي صفات الكمال، بل القابلة للاتصاف بها أكمل من ذات لا تتصف بهذه ولا تقبل الاتصاف بها، ومعلوم بصريح العقل أن الخالق المبدع لجميع الذوات وكمالاتها أحق بكل كمال، وأحق بالكمال الذي باين به جميع الموجودات، وهذا الطريق ونحوه مما سلكه أهل الاثبات للصفات، فيقال: واذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا فعل لها ولا حركة، ولا تقدر أن تصعد ولا تنزل، ولا تأتي ولا تجيء، ولا تقرب ولا تقبض، ولا تطوي ولا تحدث شيئاً بفعل يقوم بها، وذاتا تقدر على هذه الافعال وتحدث الاشياء بفعل لها. كانت هذه الذات أكمل فإن تلك كالجمادات أو الحي الزمن المجدّع والحي أكمل من الجماد والحي القادر على العمل أكمل من العاجز عنه كما ان ما لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم كالجماد أو كالاعمى الاصم الاخرس، والحي أكمل من الجماد، والحي الذي يسمع ويبصر ويتكلم أكمل من الأصم الأعمى الاخرس، وإذا كان كذلك فإذا أراد نافي الفعل ان ينفيه لئلا يصفه في الأزل بالنقص، فقال: لو كان فعالاً بنفسه لكان الفعل المتأخر معدوماً في الأزل وعدمه صفة نقص، فكان متصفاً بالنقص كان بمنزلة من يقول أنه لا يقدر أن يحدث الحوادث ولا يفعل ذلك، لأنه لو قدر على ذلك وفعله لكان احداثه للحادث الثاني معدوماً قبل إحداثه، وذلك نقص فيكون متصفاً بالنقص، فيقال: أنت وصفته بكمال النقص حذراً من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص، فإن من لا يفعل قط ولا يقدر أن يفعل هو أعظم نقصاً ممن يقدر على الفعل ويفعله، والفعل لا يكون الا حادثاً شيئاً بعد شيء، وهذه عادة النفاة لا ينفعون شيئاً من الصفات فراراً من محذور الا لزمهم في النفي أعظم من ذلك المحذور، كنفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم لما قيل لهم: اذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة لزم أن يتصف بما يقابل ذلك كالعجز والجهل والموت، فقالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلاً للاتصاف بذلك، فان المتقابلين تقابل السلب والايجاب

كالوجود والعدم إذا عدم أحدهما ثبت الآخر، وأما المتقابلان تقابل العدم والملكة كالحياة والموت والعمى والبصر فقد يخلو المحل عنهما كالجماد، فانه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا، فيقال لهم: فررتم عن تشبيهه بالحيوان الناقص الذي لا يسمع ولا يبصر مع إمكان ذلك عنه، فشبهتموه بالجماد الذي لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا، فكان ما فررتم اليه شراً مما فررتم منه، ولهذا نظائر مبسوطة في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن من نفى الافعال الاختيارية القائمة به لئلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصاً كان قد وصفه بالنقص التام فراراً بزعمه مما يظنه نقصاً.

الوجه السابع: أن يقال الافعال التي حدثت بعد أن لم تكن لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً ولا عدمها نقصاً، فان النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده وما به يحصل الكمال وما ينبغي وجوده ونحو ذلك، والرب تعالى حكيم في أفعاله وهو المقدم والمؤخر، فما قدمه كان الكمال في تقديمه، وما أخره كان الكمال في تأخيره، كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة، وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات.

الوجه الثامن: أن يقال الحوادث يمتنع قدمها ويمتنع أن توجد معاً، ولو وجدت معاً لم تكن حوادث، ومعلوم أنه اذا دار الأمر بين احداث الحوادث وعدم احداثها كان احداثها أكمل، ولا يكون احداثها إلا مع عدم الحادث منها في الازل، واذا كان كذلك كان هذا بمنزلة جعل الشيء موجوداً معدوماً، فلا يقال عدم فعل هذا أو عدم تعلق القدرة به صفة نقص، بل النقص عدم القدرة على جعله موجوداً فاذا كان قادراً على ذلك كان موصوفاً بصفة الكمال التي لا يمكن غيرها، فكذلك المحدث للأمور المتعاقبة هو موصوف بالكمال الذي لا يمكن في الحدوث غيره.

الوجه التاسع: أن يقال: لا ريب أن الحوادث مشهودة وان لها محدثاً أحدثها، فالمحدث لها إما ان يحدثها بفعل اختياري يقوم به، وإما أن تحدث عنه شيئاً بعد شيء من غير فعل يقوم به ولا حدوث شيء منه، ومعلوم أن اتصافه بالأول اولى لو كان الثاني ممكناً فان الأول فيه وصفه بصفة الكمال بخلاف الثاني، فكيف والثاني ممتنع لأن حدوث الحوادث من غير سبب حادث ممتنع، واذا كان حال الفاعل قبل حدوثها كحاله مع حدوثها وبعد حدوثها وهي في الحالين حادثة لم يكن الفاعل قد فعل شيئاً ولا أحدث شيئاً بل حدثت بذاتها، وهذا الدليل قد بسط في غير هذا الموضع، وبين فساد قول الفلاسفة الدهرية القائلين بأن حركات الافلاك تصدر عن قديم أزلي لا يحدث منه شيء وأن قولهم أفسد من قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام فان هؤلاء الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بحجتهم العظمى، وهو أنه لو حدث بعد أن لم يكن لاحتاج الى سبب حادث، والقول في ذلك السبب كالقول فيه، فيلزم التسلسل او الترجيح بلا مرجح، فيقال لهم: أنتم تقولون بحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء عن فاعل قائم بنفسه لا تقوم به صفة ولا فعل، ولا يحدث له فعل ولا غير فعل، فقولكم بصدور الحوادث المختلفة الدائمة عمن لا فعل له ولا صفة ولا يحدث منه شيء أعظم فساداً من قول من يقول انه تارة تصدر عنه الحوادث وتارة لا تصدر، فانه إن كان صدور الحوادث عنه من غير حدوث شيء فيه محالاً فصدورها دائماً عنه من غير حدوث شيء فيه أشد إحالة.

الوجه العاشر: أن يقال أفعال الله تعالى إما أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة، وإما أن لا يكون. والناس لهم في هذا المقام قولان مشهوران: **أحدهما:** قول من لا يثبت الا المشيئة، **والثاني:** قول من يثبت حكمة قائمة بالمخلوق، أو حكمة قائمة بالخالق، والأقوال الثلاثة معروفة في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم، فان نفيتم الحكمة جوّزتم أن يفعل أفعالاً لا يحصل له بها كمال، فيقال لهم: قولوا في أفعاله القائمة بنفسه الاختيارية ما تقولونه في حدوث المفعولات عنه، وهو الفعل عندكم، وان أثبتم الحكمة قيل

لكم: الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده، فحدوث هذه الحكمة بعد أن لم تكن سواء كانت قائمة بنفسه أو بغيره، أهي صفة كمال ام لا؟ فان قلتم صفة كمال، فقولوا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة به، وإن قلتم ليست صفة كمال فقولوا أيضاً في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة، فقد لزمكم في الحكمة ان أثبتموها أو نفيتموها ما يلزمكم في نفس الفعل سواء بسواء، وهذا بين واضح.

الوجه الحادي عشر: أن يقول من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال، وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة، فلم قلتم ان هذا ممتنع؟ فاذا قيل، لئلا يلزم الكمال بعد النقص قيل لهم: لم قلتم وجود مثل هذا الكمال ممتنع؟ ولفظ النقص مجمل كما تقدم، فان غايته أن يفسر بعدم ما وجد قبل أن يوجد، فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وجد بعد أن لم يكن لزم أن يكون معدوماً قبل وجوده، فيقال: ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال؟ وليس في ذلك افتقار الرب الى غيره ولا استكماله بفعل غيره، بل هو الحي الفعل لما يشاء العليم القدير الحكيم الخبير الرحيم الودود، لا إله إلا هو وكل ما سواه فقير اليه، وهو غني عما سواه لا يكمل بغيره، ولا يحتاج إلى سواه ولا يستعين بغيره في فعل، ولا يبلغ العباد نفعه فينفعوه ولا ضره فيضروه، بل هو خالق الاسباب والمسببات، وهو الذي يلهم عبده الدعاء ثم يجيبه وييسر عليه العمل، ثم يثيبه ويلهمه التوبة ويحبه ويفرح بتوبته، وهو الذي استعمل المؤمنين فيما يرضيه ورضي عنهم، فلم يحتج في فعله لما يحبه ويرضاه إلى سواه، بل هو الذي خلق حركات العباد التي يحبها ويرضاها، وهو الذي خلق ما لا يحبه ولا يرضاه من أعمالهم لما له في ذلك من الحكمة التي يحبها ويرضاها، ﴿وَهُوَ اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الحَمْدُ في الأُولَى والآخِرَةِ، وَلَهُ الحُكْمُ وإِلَيْهِ تُرْجَعُون﴾[1] فلا إله الا هو ﴿ولوْ كَانَ فيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] إذ

---

(١) سورة القصص، الآية: ٧٠.   (٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

كان هو الذي يستحق أن تكون العبادة له، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل لا منفعة فيه، فما لا يكون به لا يكون، فانه لا حول ولا قوة إلا به، وما لا يكون له لا ينفع ولا يدوم كما قال تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُوراً﴾[1] وقال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِم أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ﴾[2] وهو سبحانه يحب عباده الذين يحبونه والمحبوب لغيره أولى أن يكون محبوباً، فاذا كنا إذا أحببنا شيئاً لله كان الله هو المحبوب في الحقيقة، وحبنا لذلك بطريق التبع وكنا نحب من يحب الله لانه يحب الله، فالله تعالى هو يحب الذين يحبونه فهو المستحق أن يكون هو المحبوب المألوه المعبود، وأن يكون غاية كل حب، كيف وهو سبحانه الذي يحمد نفسه ويثني على نفسه، ويحب الحمد من خلقه، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح « لا أحد أحب اليه المدح من الله » وقال له الأسود بن سريع يا رسول الله إني حمدت ربي بمحامد، فقال: « إن ربك يحب الحمد ».

وفي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ كان يقول في سجوده: « اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصي ثناء عليك انت كما أثنيت على نفسك » وقد روى انه كان يقول ذلك في آخر الوتر فهو المثنى على نفسه، وهو كما أثنى على نفسه إذ أفضل خلقه لا يحصي ثناء عليه، والثناء تكرير المحامد وتثنيتها كما في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ انه قال: « إذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي، فإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى عليّ عبدي، فإذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي ».

وفي الحديث الصحيح عن النبي ﷺ انه كان إذا رفع رأسه من الركوع قال « ربنا ولك الحمد ملء السموات وملء الأرض وملء ما بينهما، وملء ما شئت من شيء بعد أهل الثناء والمجد أحق ما قال العبد وكلنا لك عبد لا

(١) سورة الفرقان، الآية: ٢٣.

(٢) سورة إبراهيم، الآية: ١٨.

مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد » فذكر الحمد والثناء والمجد هنا كما ذكره في أول الفاتحة، فالحمد يتناول جنس المحامد، والثناء يقتضي تكريرها وتعديدها والزيادة في عددها والمجد يقتضي تعظيمها وتوسيعها والزيادة في قدرها وصفتها، فهو سبحانه مستحق للحمد والثناء والمجد، ولا احد يحسن ان يحمده كما يحمد نفسه ولا يثني عليه كما يثني على نفسه ولا يمجده كما يمجد نفسه كما في حديث ابن عمر الذي في الصحيح لما قرأ النبي ﷺ على المنبر ﴿ومَا قدّروا اللهَ حقَّ قَدْرِه والأرضُ جميعاً قَبْضَتُهُ يومَ القِيامةِ والسَّموات مَطْوِيّاتٌ بيمينِه﴾[1].

قال يقبض الله سمواته بيده والأرضون بيده الأخرى، ثم يمجد نفسه فيقول: ﴿أنا الملك، أنا القدوس، أنا السلام، أنا المؤمن، أنا المهيمن، أنا العزيز، أنا الجبار، أنا المتكبر، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تك شيئاً، أنا الذي اعدتها. أين الملوك أين الجبارون أين المتكبرون﴾ أو كما قال. وفي الحديث الآخر يقول الله تعالى: ﴿إني جواد ماجد واجد إنما أمري إذا أردت شيئاً ان أقول له كن فيكون﴾.

فصل

في ما ذكره ابو الحسن الآمدي في هذا الأصل ونتكلم عليه

ونحن نذكر ما ذكره ابو الحسن الآمدي في هذا الأصل ونتكلم عليه. قال في كتابه الكبير المسمى «أبكار الأفكار» المسألة الرابعة من النوع الرابع الذي سماه إبطال التشبيه في بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى.

قال: وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع، فنقول، المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان ذاتاً قائمة بنفسها او صفة لغيره كالأعراض، واما ما لا وجود له كالعدم او الاحوال عند القائلين بها، فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك أو النسب والأضافات، فانها عند المتكلم امور وهمية لا وجود لها، فما تحقق

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

من ذلك بعد ان لم يكن فيقال له متجدد ولا يقال له حادث. قال: وعند هذا فنقول: العقلاء من ارباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى،[1] غير أن الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى، بل قال أكثرهم هو ما يفتقر إليه في الإيجاد والخلق، ثم اختلفوا في هذا الحادث فمنهم من قال هو قوله (كن) ومنهم من قال هو الإرادة، فخلق الإرادة او القول في ذاته يستند إلى القدرة القديمة لا انه حادث باحداث، وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة او القول على اختلاف مذهبهم، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث، والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث، ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر.

قال: وأجمعت الكرامية على ان ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ولا يعود إليه منها حكم، حتى لا يقال انه قائل بقول ولا مريد بارادة، بل قائل بالقائلية ومريد بالمريدية، ولم يجوّزوا عليه اطلاق اسم متجدد لم يكن فيما لا يزال، بل قالوا اسماؤه كلها أزلية حتى في الخالق والرازق، وإن لم يكن في الازل خلق ولا رزق، قال: وأما ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها في الأعيان فما كان منها حالاً فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به غير أبي الحسين البصري، فانه قال تتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات، وما كان من النسب والاضافات والتعلقات فمتفق بين أرباب العقول على جواز اتصاف الرب تعالى بها، حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن، وانه خالق العالم بعد أن لم يكن، وما كان من الاعدام والسلوب فان كان سلب امر يستحيل تقدير وجوده لله تعالى، فلا يكون متجدداً بالاجماع مثل كونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض إلى غير ذلك، وإن كان سلب امر لا يستحيل تقدير اتصاف الرب به كالنسب

(١) قوله: غير ان الكرامية إلخ، لعل في الكلام سقطاً، وعبارة المؤلف فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث، فمنعه الجمهور، وقال المجوس: كل حادث قائم به، والكرامية: كل حادث يحتاج إليه في الإيجاد. أهـ. انظر كتبه مصححة.

والأضافات، فغير ممتنع ان يتصف به الرب تعالى بعد أن لم يكن بالاتفاق، فإنه إذا كان الحادث موجوداً صح ان يقال الرب تعالى موجود مع وجوده، وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن.

قلت: قد ذكر ان لفظ الحادث مرادهم به الموجود بعد العدم سواء كان قائماً بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالأعراض، وسمي ما ليس بموجود كالاحوال والسلوب والاضافات متجددات، وهذا الفرق امر اصطلاحي، وإلا فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث، وأيضاً فإن الأحوال عند القائلين بها منهم من يقول بوجودها، وقالوا: يصح ان تكون معلوما تبعاً لغيرها، وإن يكون وجودها تبعاً لغيرها، وخالفوا أبا هاشم في قوله: ليست معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة، وأيضاً فالنسب والأضافات عند الفلاسفة قد تكون وجودية، وأما المذاهب فيقال لفظ الحوادث والمتجددات في لغة العرب يتناول أشياء كثيرة، وربما أفهم او اوهم في العرف استحالات كالأمراض والغموم والاحزان ونحوها إذا قيل فلان حدث به حادث، وكثير منه يعبر بالاحداث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك كما قد عرف هذا.

وأما مورد النزاع انه هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته إما من باب الافعال كالاستواء إلى غيره والاستواء عليه والاتيان والمجي والنزول ونحو ذلك، وإما من باب الأقوال والكلمات، وإما من باب الاحوال كالفرح والغضب والارادات والرضا والضحك ونحو ذلك، واما من باب العلوم والادراكات كالسمع والبصر والعلم بالموجود بعد العلم بأنه سيوجد، وإذا كان كذل فقوله ان العقلاء من ارباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك، غير ان الكرامية إلى آخره ليس بنقل مطابق.

أما أهل الملل، فلا يضاف اليهم من حيث هم ارباب ملة إلا ما ثبت عن صاحب الملة صلوات الله عليه وسلامه، أو ما أجمع عليه أهل العلم، وأما ما قاله بعض أهل الملة برأيه واستنباطه مع منازعة غير ملة، فلا يجوز اضافته إلى

الملة، ومن المعلوم انه لا يمكن اصلا ان ينقل عن محمد ﷺ، ولا عن اخوانه المرسلين كموسى وعيسى صلوات الله عليهما ما يدل على قول النفاة لا نصاً ولا ظاهراً. بل الكتب الالهية المتواترة عنهم، والاحاديث المتواترة عنهم تدل على نقيض قول النفاة، وتوافق قول اهل الاثبات، وكذلك أصحاب رسول الله ﷺ، والتابعون لهم بإحسان، وأئمة المسلمين أرباب المذاهب المشهورة، وشيوخ المسلمين المتقدمون لا يمكن أحدا ان ينقل نقلاً صحيحا عن أحد منهم بما يوافق قول النفاة، بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول اهل الأثبات، فنقل مثل هذا عن أهل الملة خطأ ظاهر، ولكن أهل الكلام والنظر من أهل الملة تنازعوا في هذا الأصل لما حدث في أهل الملة مذهب الجهمية نفاة الصفاة، وذلك بعد المائة الأولى في اواخر عصر التابعين، ولم يكن قبل هذا يعرف في أهل الملة من يقول بنفي الصفات ولا بنفي الأمور الاختيار به القائمة بذاته، فلما حدث هذا القول وقالت به المعتزلة وقالوا: لا تحل به الأعراض والحوادث، وارادوا بذلك انه لا تقوم به صفة كالعلم والقدرة، ولا فعل كالخلق والاستواء انكر أئمة السلف ذلك عليهم، كما هو متواتر معروف، وعن هعذا قالت المعتزلة ان القرآن مخلوق لأنه لو قام بذاته للزم ان تقو م به الأفعال والصفات، وأطبق السلف والأئمة على إنكار هذا عليهم، وكل من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات والاقوال والافعال المتعلقة بمشيئته وقدرته به، لكن ابن كلاب ومتبعوه فرقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات كالحياة والعلم، وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة. فقالوا: هذا لا يقوم بذاته لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتي، وابن كرام كان متأخرا بعد محنة الإمام احمد بن حنبل، وتوفي ابن كرام في حدود ستين ومائتين، فكان بعد ابن كلاب بمدة، وكان اكثر أهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية، حتى طوائف أهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية وأصحاب ابي معاذ التومني، وزهير الأثري وغيرهما، كما ذكر ذلك عنهم الاشعري في المقالات، وأمثال هؤلاء كانوا يقولون بقيام الحوادث به حتى صرح طوائف منهم بالحركة، كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث

والسنة وصرحوا بأنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن الحركة من لوازم الحياة وأمثال ذلك، بل هم يقولون انه إنما ابتدع من ابتدع من اهل الكلام البدع المخالفة للنصوص وللمعقول لقولهم بهذا الأصل، كقول من قال: أن الكلام معنى واحد قديـــم، وقول من قال: إن المعدوم يرى ويسمع، وقول من قال بقدم صوت معين، وامـا غير أهل الملل، فالفلاسفة متنازعون في هذا الأصل، والمحكي عن كثير من أساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك كما تقدم نقل المقالات عنهم، حتى صرح بالحركة من صرح منهم، بل الذين كانوا قبل أرسطو من الاساطين كانوا يقولون بحدوث العالم عن أسباب حادثة، وهم يقولون بهذا الاصل إما تصريحاً وإما لزوماً، وكذلك غير واحد من متأخريهم كأبي البركات البغدادي صاحب المعتبر، وهٰذا اختيار طائفة من النظار كالأثير الأبهري وغيره، وما حكاه عن أبي الحسين البصري فهو قول غير واحد قبل أبي الحسين وبعده كهشام وغيره، وابن عقيل يختار قول ابي الحسين وهو معنى قول السلف، والرازي يميل إلى قول ابي الحسين، بل وإلى زيادة على قوله كما ذكره في المطالب العالية، بل ينصره، وقوله عن الكرامية انهم قالوا أسماؤه كلها أزلية أي معاني أسمائه، أي ما لاجله استحق تلك الاسماء كالخلقية والرازقية، وأما نفس الاسم فهو من كلامه وكلامه عندهم حادث قائم بذاته، ويمتنع عندهم ان يكون في الازل كلام أو أسماء، لان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها، أو يقتضي قدم القول المعين وكلاهما باطل عندهم، وحكايته عن الكرامية انهم يقولون خلق الارادة والقول في ذاته مستند إلى القدرة القديمة وخلق ما في المخلوقات مستند إلى الارادة، والقول تعبير عن مذهبهم بعبارته، وإلا فهم لا يسمون شيئاً مما يقوم بذات الرب لا مخلوقا ولا محدثا، وإنما يقولون حادث ولا يقولون إن ارادته وكلامه لا مخلوق ولا محدث.

قال: وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به بحجج ضعيفة: الأولى: قالوا لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته لما خلا عنها أو

عن اضدادها، وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث، فيجب ان يكون حادثاً، والرب تعالى ليس بحادث، قال: وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات: الأولى: ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد، والثانية ان ضد الصفة الحادثة لا بد وان يكون حادثاً، والثالثة: أن ما قبل حادثاً فلا يخلو عنه وعن ضده، والرابعة: أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والخامسة: ان الحدوث على الله تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره.

قلت: هذا معلوم باتفاق أهل الملل وسائر العقلاء ممن أثبت الصانع، ومعلوم بالادلة اليقينية بل معلوم بالضرورة، وقد ذكر انه قرر ذلك وهو لم يقرره، فإنه إنما قرره بناء على اثبات واجب الوجود، وبنى ذلك على نفي التسلسل في العلل وابطال حوادث لا أول لها وحجته على ذلك ضعيفة.

وقد أورد في كتابه المسمى بدقائق الحقائق على إبطال تسلسل العلل سؤالاً زعم انه لا يعرف عنه جواباً، فبطل بقوله ما ذكره من تقريره، لكن هذا بحمد الله أجل من ان يحتاج إلى مثل هذا التقرير. قال: واما ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر.

قلت: لم يقرر ذلك إلا بدليل حدوث الأعراض، وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها، وإنما أبطل ذلك بإبطال التسلسل في الآثار، وقرر ذلك بأن الحادث يمتنع ان يكون أزلياً، وقد تقدم فساد ذلك بأن لفظ الحادث يراد به النوع الدائم، ويراد به الحادث المعين، والمعلوم امتناعه إنما هو النوع الثاني، والنزاع إنما هو في الأول، وأيضاً، فان الذي قرر به امتناع تسلسل العلل في دقائق الحقائق اورد عليه سؤالاً، واعترف بانه لا جواب له عنه، وإذا كان تقريره لنفي تسلسل العلل قد تبين انه ورد عليه سؤال لا يعرف جوابه، فكيف بتقرير نفي تسلسل الحوادث؟ ومن المعلوم ان العقلاء اتفقوا على نفي تسلسل العلل، وتنازعوا في نفي تسلسل الحوادث، فإن كان لم يقم على نفي ذاك عنده دليل عقلي فهذا أولى، السؤال الذي اورده يرد على النوعين.

وقد ذكرنا الجواب عنه فيما تقدم ومضمونه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع المعلولات التي لا تتناهى، وإن كان ممكناً في نفسه لكنه واجب بوجوب آحاده المتعاقبة، وكل واحد واجب بما قبله، وهذا وإن كان باطلاً لكن المقصود التنبيه على ان من خالف الكتاب والسنة، وقال: إنه ينصر بالمعقول أصول الدين يخل بمثل هذا الواجب في أعظم اصول الدين مع انه يقرر ما لا يحتاج إليه في الدين او ما يعارض ما ثبت انه من الدين، وكذلك من قال مثل هذا وأمثاله انه يتكلم بالعقليات يظهر منه في أعظم المعقولات التقصير والتوقف والحيرة فيها، ويحقق من المعقولات ما تقل الحاجة إليه، أو ما يكون وسيلة إلى غيره مع ان المقصود بالوسيلة لم يحققه، وقد احتج على ابطال حوادث لا أول لها بعد ان أبطل حجج موافقيه بأن ذلك يستلزم كون الحادث أزلياً وهذا الوجه ضعيف، فإن المنازع يقول أشخاص الحوادث ليست أزلية، وإنما الازلي النوع، فالموصوف بأنه أزلي ليس هو الموصوف بأنه حادث، ثم يقال إذا لم تقدر ان تقيم حجة على امتناع تسلسل المعلولات، واثبات الصانع عندك موقوف على هذا، فأي شيء ينفعك نفي حلول الحوادث عما لم تقم حجة على إثباته فضلا عن قدمه؟ قال: وإنما لإشكال في المقدمات الثلاثة الأول، قال: وذلك ان لقائل ان يقول قولكم إن كل صفة حادثة لا بد لها من ضد، فإما ان يراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما، وإما ان يراد به ما هو أعم من ذلك، وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما، وإن كان عدماً حتى يقال فإن عدم الصفة يكون ضداً لوجودها، فإن كان الأول فلا نسلم انه لا بد، وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار والاستدلال على موقع المنع عسير جداً، وإن كان الثاني فلا نسلم أنه يلزم ان يكون ضد الحادث حادثاً، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثاً، ولو كان عدمه حادثاً كان وجوده سابقاً على عدمه وهو محال. قال: وإن سلمنا انه لا بد ان يكون ضد الحادث معنى وجودياً ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار،

وحيث قررنا في مسألة الكلام والادراكات ان القابل لصفة لا يخلو عنها وعن ضدها إنما كان بالمعنى الأعم بالمعنى الأخص، فلا مناقضة.

قلت: هذا كلام حسن جيد لو كان قد وفى بموجبه، فان هذه الطريقة مما كان يحتج بها السلف والائمة في اثبات صفات الكمال كالكلام والسمع والبصر، وقد اتبعهم في ذلك متكلمة الصفات من أصحاب ابن كلاب، وابن كرام، والاشعري، وغيرهم، بل أثبتوا بها عامة صفات الكمال، وقد أورد عليها ما يورده نفاة الصفات، وزعم أن ذلك قادح فيها، فقال: أما أهل الاثبات يعني للصفات، فقد سلك بعضهم في الاثبات مسلكاً ضعيفاً، وهو أنهم تعرضوا لاثبات أحكام الصفات، ثم توصلوا منها إلى اثبات العلم بالصفات ثانياً، فقالوا: ان العالم لا محالة على غاية من الحكمة والاتقان، وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه كما سيأتي، وهو مستند في التخصيص والايجاد إلى واجب الوجود كما سيأتي أيضاً، فيجب أن يكون قادراً عليه مريداً له عالما به، كما وقع الاستقراء في الشاهد، فإن من لم يكن قادراً لا يصح صدور شيء عنه، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه دون بعض بأولى من العكس، إذ نسبتها اليه واحدة، ومن لم يكن عالماً بالشيء لا يتصور منه القصد إلى ايجاده. قالوا: واذا اثبت كونه قادراً مريداً عالماً وجب أن يكون حياً إذ الحياة شرط في هذه الصفات على ما عرف في الشاهد، وما كان له في وجوده أو عدمه شرط لا يختلف شاهداً ولا غائباً، ويلزم من كونه حياً أن يكون سميعاً بصيراً متكلما، فان من لم تثبت له هذه الصفات من الاحياء فهو متصف باضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عرف في الشاهد أيضاً، والإله تعالى يتقدس عن الاتصاف بهذه الصفات، قالوا: وإذا ثبت له هذه الاحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات، فالعلم في الشاهد علة كون العالم عالماً، والقدرة علة كون القادر قادراً، وعلى هذا النحو باقي الصفات، والعلة لا تختلف لا شاهداً ولا غائبا، وأيضاً؛ فان حد العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة، وعلى هذا النحو والحد

لا يختلف شاهداً ولا غائباً، وأيضاً، فان شرط العالم في الشاهد قيام العلم به، وكذلك في القدرة وغيرها والشرط لا يختلف شاهداً ولا غائبا.

قلت: وهذه الطريقة مع امكان تقريرها على هذا الوجه، فإنه يمكن تقريرها على وجه أكمل منه، ومع هذا فقد قال: هذه الحجة مما يضعف التمسك بها جداً وأورد عليها انها مبنية على الجمع بين الشاهد والغائب، وقد تكلمنا على ما ذكره هو وغيره في غير هذا الموضع، وبيّنا أن الحجة لا يحتاج فيها الى هذا المجمع فهو صحيح، فانه من باب قياس الأولى، وهو أن ما كان من لوازم الكمال فثبوته للخالق أولى منه للمخلوق، كما قد ذكر في غير هذا الموضع، لكن المقصود هنا أنه اعترض على قولهم لو لم يتصف بهذا لا تصف بضده العام الذي يتضمن النفي، وهو قد ذكر هنا أنه قرره. قال: وأما قولهم أنه لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه حياً لكان متصفاً بما يقابلها، فالتحقيق فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلين، يعني المتنافيين، وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة وأنه أربعة أقسام تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة والتضايف والتضاد، وأن تقابل العلم والجهل والعمى والبصر هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة، والملكة على اصطلاحهم كل معنى وجودي أمكن أن يكون ثابتاً للشيء إما بحق جنسه كالبصر للانسان، فان البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان أو بحق نوعه ككتابة زيد، فان هذا ممكن لنوع الانسان أو بحق شخصه كاللحية للرجل، فانها ممكنة في حق الرجل. قال: والعدم المقابل لها ارتفاع هذه الملكة. قال؛ فان أريد بتقابل الادراك ونفيه تقابل التناقض بالسلب والايجاب، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعاً وبصيراً ومتكلماً أو ليس فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل، وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس إلا في محل يكون قابلاً لها، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى ولا بصير، والقول بكون الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى دعوى محل

النزاع والمصادرة على المطلوب، وعلى هذا فقد امتنع نفي لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه، فهذا كلامه في الخلو عن الضدين بالمعنى العام أورد عليه ما ذكر، فكيف يدعي أنه قرره، وهذا الايراد ايراد معروف للمعطلة نفاة الصفات وهو ايراد فاسد من وجوه:

أحدها: أن يقال نحن نريد بالتقابل تقابل السلب والايجاب، ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه سواء قيل انه قابل لها أو لم يقل، فانه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام والسمع والبصر أكمل ممن لم يتصف بذلك، وما قدر انتفاء ذلك عنه كالجماد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك، وهو قد سلك في اثبات الصفات طريقة الكمال وهي في الحقيقة من جنس هذه، فقال: واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المغرك قريبة المدرك يعسر على المنصف المتجر الخروج عنها، والقدح في دلالتها يمكن طردها في اثبات جميع الصفات النفسانية وهي مما ألهمني الله اياها ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيري، وهو أن يقال: المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة مع قطع النظر عما يتصف به صفة كمال أو لا صفة كمال لا جائز أن تكون لا صفة كمال، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدمها في نفس الأمر كمالاً أو مساوياً لحال من لم يتصف بها. إن لم يكن عدمها في نفس الأمر كمالاً وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد، فلم يبق إلا القسم الاوّل، وهو أنه في نفسها وذواتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري تعالى بها لكان ناقصاً بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق.

قلت: وهذه الحجة التي تلوتها صحيحة، وقد استدل بها ما شاء الله من السلف والخلف، وان كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع، وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الاولى التي زيفها بأن يقال لو لم يتصف بصفات الكمال

لاتصف بنقائضها، وهي صفات نقص فيكون أنقص من بعض مخلوقاته.

الوجه الثاني: أن يقال: هب أنهما متقابلان تقابل العدم والملكة، فقولكم لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر، إلا إذا كان المحل قابلاً. جوابه أن يقال الموجودات نوعان: نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحيوان، وصنف لا يقبل ذلك كالجماد، ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل مما لا يقبل واحداً منهما، وإن كان موصوفاً بالعمى والصمم والخرس، فان الحيوان الذي هو كذلك أقرب الى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هدا، إذ الحيوان الأبكم الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال، فإذا كان قد علم أن الرب تعالى مقدس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال، فلأن يقدس عن كونه لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أولى وأحرى، وهذا معلوم ببداهة العقول.

الوجه الثالث: أن نقول لا نسلم أن في الاعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات، فان الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم، وأن ينطقه كما أنطق ماشاء من الجمادات. وقال تعالى ﴿والَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لاَ يَخْلُقُونَ شيئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ أمْواتٌ غَيْرُ أحْيَاءٍ﴾[1] واذا كان كذلك فدعواهم أن من الاعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات رجوع منهم الى مجرد ما شهدوه من العادة، وإلا فمن كان مصدقاً بأن الله قلب عصا موسى، وهي جماد ثعباناً عظيماً ابتلعت الحبال والعصيّ لم يمكنه أن يطر هذه الدعوى، واذا كان سبحانه قادراً على أن يثبت هذه الصفات صفات الكمال لما كان جماداً من مخلوقاته، وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالى، فهو أحق بقبول ذلك، بل بوجوبه له إذ ما كان ممكناً في حقه من صفات الكمال كان واجبا له، فانه لا يستفيد صفات الكمال من غيره، بل هو مستحق لها بذاته فهي من لوازم ذاته.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٢٠.

فصل معترض ذكرناه تنبيهاً على تقصير من يقصر في الاستدلال

وهذا فصل فصل معترض ذكرناه تنبيهاً على تقصير من يقصر في الاستدلال على الحق الذي قامت عليه الدلائل اليقينية العقلية مع السمعية مع مدافعتهم لما دلت عليه دلائل السمع والعقل، وإن كنا لا نظن بمسلم، بل بعاقل أن يتكلم في جهة الربوبية بما يراه تقصيراً، ولكن لا يخلو صاحب هذه الطريق من عجز أو تفريط وكلاهما يظهر به نقصه عن حال السلف والائمة الموافقين للشرع والعقل، وأنهم كانوا فوق المخالفين لهم في هذه المطالب الإلهية والمعارف الربانية.

وهذه الحجة التي صدر بها الآمدي وزيفها هي الحجة التي اعتمد عليها الكلابية والأشعرية، ومن وافقهم من السالمية والفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، كالقاضي أبي يعلي، وابن عقيل، وابن الزاغوني وغيرهم، وهي مبنية على مقدمتين: أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وأكثر الناس ينازعونهم في ذلك، بل جميع الطوائف من أهل النظر والأثر ينازعونهم، كالمعتزلة والكرامية، والشيعة، والمرجئة، وأهل الحديث، والفقهاء، والصوفية، والفلاسفة.

والثانية: على امتناع تسلسل الحوادث، والنزاع فيها مشهور بين جميع الطوائف. قال الآمدي: الحجة الثانية أنه لو قامت الحوادث بذات الرب تعالى لكان لها سبب، والسبب إما الذات وإما خارج عنها، فان كان هو الذات وجب دوامها بدوام الذات وخرجت عن أن تكون حادثة، وإن كان خارجاً عن الذات، فاما أن يكون معلولاً للإله تعالى، أو لا يكون معلولا له، فإن كان الاول لزم الدور، وان كان الثاني، فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته ومفيداً للاله تعالى صفاته، فكان أولى أن يكون هو الإله. وهذه المحالات انما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى، فتكون محالاً.

قال الآمدي: ولقائل أن يقول؛ وان افتقرت الصفات الحادثة إلى سبب، فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشيئة الأزلية القائمة بذات الرب كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه، فليس السبب هو المسبب ولا خارجا ولا يلزم من دوام القدرة دوام المقدور، وإلا كان العالم قديماً وهو محال. قال؛ فان قيل إذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة القديمة والاختيار، فلا بد وأن يكون الرب تعالى قاصد المحل حدوثها، ومحل حدوثها ليس الا ذاته، فيجب أن يكون قاصداً لذاته، والقصد إلى الشيء يستدعي كونه في الجهة وهو محال، ثم ولجاز قيام كل حادث به وهو محال، وأيضاً، فان الصفة الحادثة عند الكرامية إنما هو قوله (كن) والارادة هي مستند المحدثات وعند ذلك فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول والارادة لامكان اسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة.

قلنا: أما الأول؛ فمندفع فان القصد الى إيجاد الصفة وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها، فانما يلزم من ذلك أن يكون المحل في الجهة أن لو كان القصد بمعنى الاشارة إلى الجهة وليس كذلك، بل بمعنى ارادة احداث الصفة فيه، وذلك غير موجب للجهة، ثم وإن كان القصد الى ايجاد الصفة في المحل يوجب كون المحل في الجهة، فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى إلى ايجاد الاعراض، لأن القصد الى ايجادها يكون قصداً لمحالها ويلزم من ذلك أن تكون محالها في الجهات والقصد إلى ما هو في جهة ممن ليس من الجهة محال، وذلك يفضي إلى أن يكون الرب في الجهة عند قصد خلق الأعراض وهو محال، وأما القول بأنه إذا جاز خلق بعض الحوادث في ذاته جاز خلق كل حادث، فدعوى مجردة وقياس من غير جامع وهو باطل على ما أسلفناه في تحقيق الدليل.

وأما الثاني؛ فحاصله يرجع الى لزوم رعاية الغرض والحكمة في أفعال الله تعالى، وهو غير موافق لأصولنا، وان كان ذلك بطريق الإلزام للخصم فلعله لا يقول به، وان كان قائلاً به، فليس القول بتخطئته في القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصويبة في رعاية الحكمة أولى من العكس.

قلت: هذه الحجة مادتها من الفلاسفة الدهرية، كابن سينا وأمثاله الذين يقولون ان الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثاً، ولهذا يستدل بهذه الحجة على نفي الحوادث المنفصلة، كما يستدل بها على نفي الحوادث المتصلة، وهو أن الموجب لحدوث الحادث مطلقاً من الذات إن كان الذات لزم دوامه، وإن كان خارجاً عنها، فإن كان معلولاً للذات لزم الدور، لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج، وذلك المعلول الخارج لا بد أن يكون حادثاً وإلا لو كان قديماً لكان كمال المقتضي لذلك الحادث قديماً وهو الذات ومعلولها القديم، وإذا كان المعلول الخارج حادثاً فلا يحدث إلا بسبب حادث في الذات والإلزم حدوث الحادث بلا سبب، فيلزم أن يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفاً على الخارج الحادث، وما حدث في الخارج موقوفاً على الحادث فيها فيلزم الدور، وان كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجباً بنفسه، فيكون مايقوم بالرب من الحوادث موقوفاً على ذلك الواجب بنفسه، ثم قال: فيكون أولى بالالهية، فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره، ولهذا بيّن الآمدي ضعفها بين المتكلمين المنازعين للكرامية، فانه قال: الكرامية يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون أنتم في الحوادث المنفصلة عنه، فكما أن تلك الحوادث تحدث عندكم بكونه قادراً أو بالقدرة أو المشيئة القديمة، فهكذا نقول فيما يقوم بذاته، ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة اخوانهم المتكلمين من المعتزلة والاشعرية، ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة الفلاسفة إلا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجح أحد المتساويين لا لمرجح، أو ان الارادة الأزلية ترجح أحد المتساويين لا لمرجح، والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون: ان هذا جحد للضرورة وأن هذا يقدح فيما به أثبتوا وجود الصانع، فانهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بد له من مرجح، وقد عرف كلام الناس في هذا المقام.

ونحن نذكر ما تجاب به الفلاسفة عن أهل الملل جميعا، وذلك من وجوه:

الأول: ان يقال الحوادث إما أن يجب تناهيها أو لا يجب، بل يجوز ان لا يكون لها نهاية، فإن وجب تناهيها لزم ان يكون للحوادث أول، ولزم جواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث، وبطلت حجتكم وقولكم بدوام حركات الفلك، وانها أزلية، وان جاز دوام الحوادث فحينئذ ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث، وحينئذ فالافلاك إذا كانت حادثة لزم ان يكون قبلها حادث آخر، وحينئذ فيمكن ان تكون تلك الارادات المتعاقبة القائمة بذات الواجب او غيرها من الحوادث هي الشرط في حودث الأفلاك.، كما تقولون انتم كل حادث فهو مشروط بحادث قبله، فان قالوا ذاته لا تحلها الحوادث، قيل لهم: دليلكم على نفي قيام الحوادث به إما ان يكون نافياً لقيام به الصفات مطلقاً، وإما ان يخص الحوادث، فإن كان الأول فقد عرف فساد قولكم فيه ببيان فساد حجتكم على نفي الصفات وإبطال ما تذكرونه في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات وإبطال ما تذكرونه في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات كما بسط في موضعه، وإن كان مختصاً فدليلكم على النفي هو هذا الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه، فليس لكم ان تثبتوا هذا بهذا وهذا بهذا، فإنه يكون دوراً وهذا من المصادرة على المطلوب فإن نفيكم لحدوث الحوادث بذاته وبغيره سواء، فإذا لم يمكنكم نفي ذلك إلا بنفي حلولها بذاته كنتم قد صادرتم على المطلوب.

الوجه الثاني: ان يقال لهم قول القائل: سبب الحوادث إما الذات أو خارج عنها. أتريدون به سبب كل حادث، أو سبب نوع الحوادث؟ فإن اردتم الأول منعوكم الحصر، وقالوا لكم: بل سبب كل حادث الذات بما قام بها من الحوادث المتعاقبة، فإن قلتم: هذا يستدعي تعاقب الحوادث بذاته، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، قالوا لكم: فهذا يبطل قولكم بقدم الأفلاك ويوجب حدوثها، وأيضاً فيقال لكم ما لا يخلو عن جنس الحوادث إن لم يجب حدوثه بطلت هذه الحجة، وإن وجب حدوثه لزم حدوث الأفلاك، وحينئذ فالموجب لحدوث الأفلاك إن كان قديماً لم يحدث به

حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب حادث ولا فرق، حينئذ بين أن يكون الحادث بذاته أو منفصلا عنه، فيلزم قول الكرامية، وإن كانت الحوادث لا تحدث إلا بحوادث متعاقبة لزم تسلسل الحوادث، وبطل قول القائل فما لا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث، وحينئذ فتبطل هذه الحجة، فتبين انه يلزمكم إما بطلان هذه الحجة، وإما تصحيح قول الكرامية، وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير، وإن أردتم سبب نوع الحوادث فيقال لكم: سبب نوع الحادث المتصل كسبب نوع الحادث المنفصل عندكم، وإذا جاز عندكم ان تكون الذات سبب الحوادث التي لا أول لها مع انفصاله عنها، فمع قيامها به بطريق الأولى، فإن اقتضاء المقتضي لما قام به أولى من اقتضائه لما باينه، ولا محيص لهم عن هذا إلا بما ينفون به الصفات مطلقاً، وقد عرف فساد قولهم في ذلك وأن حجتهم عليه من أسقط الحجج، وحينئذ فيكون جماهير الناس خصومهم في ذلك الأصل.

الوجه الثالث: ان يقال: هب ان سبب الحادث خارج عن الذات وهو معلول الذات، فقولهم يلزم الدور، يقال له: إنما يلزم الدور إذا كان ذلك الحادث الخارج موقوفاً على الحادث المتصل، والمتصل موقوفاً على الخارج، واما إذا كان ذلك الخارج موقوفاً على متصل، وذلك المتصل موقوف على خارج آخر، والخارج الآخر موقوف على متصل آخر، فإنما يلزم التسلسل في الآثار، وفي تمام التأثيرات المعينة لا يلزم الدور على هذا التقدير، وإذا كان اللازم هو التسلسل في الآثار والتأثيرات المعينة، فذلك لا يلزم منه الدور، والتسلسل جائز عند هؤلاء الفلاسفة، وكثير من أهل الكلام والحديث وغيرهم وليس هذا تسلسلاً ولا دوراً في بأصل التأثير، فإن هذا باطل باتفاق العقلاء كالدور والتسلسل في نفس المؤثر، فان الدور والتسلسل في تمام أصل التأثير كالدور والتسلسل في نفس المؤثر بخلاف التسلسل في تمام التأثيرات المعنية، فإنه كالتسلسل في الآثار المعينة، والتسلسل في أصل التأثير كالتسلسل في أصل الآثار، ثم يقال: إن كان هذا التسلسل جائزاً بطلت هذه الحجة، وإن كان

ممتنعاً لزم ان يكون للحوادث أول، وأن تصدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير ان يجب دوام الحوادث، وحينئذ فيلزم صحة قول الكرامية كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام الجهمية والقدرية، وأتباعهم الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث بدون سبب حادث، وإنما النزاع بينهم في المتصل والمنفصل.

الوجه الرابع: في الجواب ان يقال: هب ان ذلك الخارج إذا كان ليس معلول الذات يلزم ان يكون مفيداً للإله صفاته، فيكون أولى بالإلهية. يقال لهم: هذا وإن كان باطلاً عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل، ولكن على أصولكم لا يمتنع بطلانه، وذلك ان هذا لا ينافي وجوب وجوده بذاته بمعنى أنه لا فاعل له، فإن ما كان لا فاعل له لم يمتنع من هذه الجهة ان يقوم به امر بسبب منه، ومن امر مباين له، وإنما ينتفي ذلك بنفي واجب بذاته مباين له، وذلك مبني على نفي واجبين بالذات، وانتم ادعيتم ذلك، وأدرجتم في ذلك نفي الصفات كما ادعت الجهمية ان القديم واحد، وأدرجوا في ذلك نفي الصفات، فقلتم انتم: لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته، كما قال أولئك: لو كان له صفات لتعدد القديم، وحجتكم على ذلك ضعيفة جداً، حتى ان منكم من قال بقدم الأفلاك ووجوب وجودها بذاتها لضعف ذلك، وهذا حقيقة قول أرسطو وأصحابه في الأفلاك، وهو قول أهل وحدة الوجود في كل موجود الذين أظهروا التصوف والتحقيق، وحقيقة قولهم قول هؤلاء الدهرية المعطلة، وحينئذ فنخاطب الجميع خطاباً يتناول الطوائف كلها، ونقول: إما أن تكون الأفلاك واجبة الوجود بذاتها، وإما أن لا تكون، فإن قيل: إنها واجبة الوجود بذاتها مع ان الحوادث تقوم بها بطل قولكم ان الواجب او القديم لا تقوم به الحوادث، وإن قلتم انها معلولة مفعولة لغيرها فالموجب لها إن كان علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله، فلا تصدر عنه الحركات والحوادث، فنفتقر الحوادث المشاهدة إلى واجب آخر، والقول فيه كالقول فيه، وإن لم يكن علة تامة فلا بد لما يتأخر حدوثه ان يكون موقوفاً

على شرط حادث، والقول فيه كالقول في الذي قبله، فيلزم التسلسل، وإذا لزم لزم دوام الحوادث المتسلسلة ويمتنع صدورها عن علة تامة أزلية لا يقوم بها حادث، فإن ذلك يقتضي مقارنة جميع معلولها لها لوجوب مقارنة جميع معلول العلة التامة لها، وامتناع ان يصير علة لشيء ما بعد ان لم يكن علة بدون سبب منها، وإذا جاز أن تقوم به الحوادث المتعاقبة، فيلزم قيام الحوادث المتعاقبة، بالقديم على كل تقدير، فبطلت هذه الحجة.

وأيضاً فقدماؤهم يقولون: إن الاول يحرك الافلاك حركة شوقية مثل حركة المحبوب لمحبه، ولم يذكروا أن الأفلاك مبدعة ولا معلولة لعلة فاعلة، وحينئذ فلا بد ان يقال هي واجبة بنفسها، وهي مفتقرة في حركتها إلى المحرك المنفصل عنها، فلا يمكن من قال هذا ان يقول ان الواجب بنفسه لا يقوم به حادث بسبب مباين له، كما لا يمكنه ان ينفي شيئين واجبين بأنفسهما كل منهما متوقف على الآخر. إذ حقيقة قول هؤلاء أن الفلك والعلة الأولى كل منهما محتاج إلى الآخر حاجة المشروط إلى شرطه لا حاجة المصنوع الى مبدعه.

الوجه الخامس: ان يقال غاية ما ذكرتموه في الحوادث منقوض بالمتجددات كالاضافات والعدميات فإنهم سلموا حدوثها، وهذه الحجة تتناول هذا كما تتناول هذا، فما كان جوابكم عن هذا؟ كان جواب منازعيكم عن هذا، فإنه يقال تلك الأمور الاضافية والعدمية إذا تجددت فلا بد لها من سبب متجدد، والسبب إما الذات، واما خارج عنها، فإن كان الأول لزم دوام الاضافات والعدميات، وإن كان الثاني لزم الدور أو التسلسل، وان كان الثالث، فالامر الخارجي الذي أوجب تجدد تلك الأضافات والأعدام يجب ان يكون واجب الوجود.

وأما الأسئلة التي ذكر أبو الحسن الآمدي أنهم اوردوها على هذه الحجة، فهي ضعيفة كما ذكر ضعفها، ويمكن الجواب عنها بغير ما ذكر أيضاً. اما قول القائل: القاصد الى الحدوث في محل يستدعي كون المحل في جهة، فإن

أراد به ما يقصد حدوثه في محل مباين له، فالكرامية تقول بموجب ذلك، وليس هذا محل النزاع هنا، ثم القائل لهذا إما أن يجوّز كون الأمور المباينة للرب في جهة منه او لا يجوّز ذلك، فإن جوزه قال بموجبه مع بقاء محل النزاع، وإن لم يجوّزه كان ذلك دليلا على فساد قوله في مسألة الجهة.

وحينئذ؛ فيكون ذلك أقوى لقول الكرامية ومن وافقهم، وإن أراد ان ما يقصد حدوثه في محل هو ذاته يوجب ان تكون ذاته في جهة من ذاته، فيقال له: هل يعقل كون الشيء في جهة من نفسه أم لا؟ فإن عقل ذلك قالوا بموجب التلازم، وإن لم يعقل ذلك منعوا التلازم. يبين ذلك ان الإنسان يحدث حوادث في نفسه بقصده وارادته، وهذا السؤال يرد عليها، فإن عقل كون نفسه في جهة من نفسه امكن المنازعين أن يقولوا بموجب ذلك في كل شيء وإلا فلا. وأيضاً. فيقال قصد الشيء اما ان يستلزم كونه بجهة من القاصد، واما أن لا يستلزم ذلك، فإن استلزم ذلك لزم كون جميع الاجسام بجهة من الرب، فإنه اذا أحدث فيها الاعراض الحادث كان قاصداً لها على ما ذكروه، فيلزم ان يكون بجهة منه على هذا التقدير، وحينئذ فيكون هو أيضاً بجهة منها لامتناع كون احد الشيئين بجهة من الآخر من غير عكس كما ذكروه، وإذا كان كذلك لزم ان يكون الباري في جهة، وإذا كان كذلك بطلت حجتهم لأن غايتها ان قصده للحوادث في ذاته يستلزم كون ذاته في جهة وهذا محال، فإذا كان على هذا التقدير لزم ان تكون ذاته في جهة بطل نفي هذا اللازم، وإما أن يقال قصد الشيء، لا يستلزم كونه بجهة من القاصد، وحينئذ فبطلت هذه الحجة فثبت بطلانها على التقديرين، وإيضاح فسادها انها مبنية على مقدمتين، وصحة احداهما تستلزم بطلان الأخرى، وبطلانها يتضمن بطلان احدى المقدمتين، فثبت بطلان احداهما على كل تقدير، وإذا بطلت احدى المقدميتن بطلت الحجة، فإن احدى المقدمتين ان القاصد لا يقصد إلا ما هو في جهة، والثانية ان كون الباري في الجهة محال، فإن كانت المقدمة الاولى صحيحة لزم ان يكون في الجهة لأنه يقصد حدوث

حوادث قطعاً، فبطلت الثانية، وإن كانت الأولى باطلة بطلت الحجة أيضاً لبطلان احدى مقدمتيها، وكما ان فساد هذه الحجة ظاهر على أصول أهل الملل وغيرهم ممن يقول بحدوث العالم، فبطلانها على رأي الفلاسفة الدهرية أظهر، فان هؤلاء لا ينكرون حدوث الحوادث، فإن قالوا: انها حادثة عن علة أزلية موجبة بنفسها كما يقوله ابن سينا وأمثاله، فهؤلاء يقولون بأن الحوادث تحدث عنه بوسائط، وحينئذ فيقال: اما ان ذلك يستلزم كونها منه في جهة أو لا يستلزم، وتبطل الحجة على التقديرين كما تقدم، وإن قالوا: بل العالم واجب الوجود بنفسه، فقد قالوا بحدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه وقيامها به، فإن الحوادث قائمة بذات الأفلاك، وحينئذ فكل ما يحتج به على نقيض ذلك فهو باطل، فإن صحة احد النقيضين تستلزم بطلان الآخر وبطلان اللازم ويقتضي بطلان الملزوم، والدليل مستلزم للمدلول والمدلول لازم للدليل، فإذا بطل اللازم الذي هو المدلول كانت أدلته المستلزمة له كلها باطلة، وهذا الجواب خير من جواب الآمدي بقوله: القصد الى ما هو في جهة ممن ليس في الجهة محال، فإن جميع نفاة الجهة من أهل الكلام يقولون: إن الرب تعالى يقصد إلى ما هو في جهة من المخلوقات والقصد منه وليس هو في جهة عندهم، بل يقال جواباً قاطعا القصد في الجهة ممن ليس في الجهة إن كان ممكنا بطلت المقدمة الأولى من الاعتراض، وإن كان ممتنعا بطلت المقدمة الثانية.

وأما الاعتراض الثاني، وهو قولهم: لجاز قيام كل حادث به فظاهر الفساد، فإنا اذا جوّزنا قيام صفة به لم يلزم قيام كل صفة به، فإذا جوزنا ان تقوم به صفات الكمال، كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام لم يلزم ان تقوم صفات النقص به، كالجهل المركب والمرض والسنة والنوم وغير ذلك من النقائص الوجودية، وإذا جوزنا ان يقوم به كلام لم نجوز قيام كل كلام به، وإذا جاز قيام ارادة به لم يجز قيام ارادة كل شيء به، وإنما يقوم به ما يليق بجلاله وما يناسب كبرياءه إذ هو موصوف بصفات الكمال ولا

يوصف بنقائضها بحال، وذلك لأن كونه سبحانه قابلاً لأن تقوم به الصفات او الحوادث لم يكن لمجرد كون ذلك صفة أو حادثاً فيلزم طرد ذلك في كل صفة وحادث، كما أنه إذا قيل تقوم به أمور وجودية لم يلزم ان يقوم به كل موجود، لأن قيام الصفات الوجودية به لم يكن لمجرد كونها موجودة حتى يقوم به كل موجود، وهذا كما إذا قلنا ان رب العالمين قائم بنفسه، وهو موجود، وهو ذات متصفة بالصفات لم يلزم من ذلك ان يكون كل ما هو قائم بنفسه وهو موجود وهو ذات متصفة بالصفات ان يكون رب العالمين، والناس متنازعون في صفاته هل تسمى أعراضاً او لا تسمى مع تنازعهم في ثبوتها ونفيها، ففي مثبتة الصفات ونفاتها من يسميها أعراضاً، فإذا قيل: لو جاز ان يقوم به عرض للزم ان يقوم به كل عرض لكان هذا أيضاً باطلاً، فإن ذلك لم يكن لكونه عرضاً، فيلزم قيام كل عرض به، والمسلمون متفقون على ان الله خالق كل موجود سواه، فلو قيل: لو جاز ان يخلق موجود للزم ان يخلق كل موجود، فيلزم ان يكون خالقاً لنفسه وهو محال، أو لو قيل: لو جاز ان يخلق عالماً قادراً حياً للزم ان يخلق كل حي عالم قادر وهو حي عالم قادر، فيلزم ان يكون خالقاً لنفسه وهو محال لكان هذا كلاماً باطلاً، وأصل هذا ان السالب النافي لما نفى نفياً عاماً ان يقوم بالله صفة، أو أن يقوم به ما يريده ويقدر عليه لكونه حادثاً فنفى نفياً عاماً ان يقوم به حادث ونحو ذلك قابله المثبت، فناقض هذا الخبر العام وهذه القضية السالبة الكلية وكذبها يحصل باثبات خاص، وهو القضية الجزئية الموجبة، فيجوز قيام صفة ما من الصفات وحادث ما من الحوادث، وذلك الجائز لم يجز قيامه للمعنى المشترك بينه وبين سائر الصفـات والحوادث، وإنما قام لمعنى يختص به وبأمثاله لا يشاركه فيه جميع الصفات والحوادث، لكن المشترك كما انه ليس هو المقتضى له للقيام بالذات فليس هو مانعاً، فيكون القائم به صفة أو حادثاً ليس أمراً موجباً للقيام به حتى يقوم كل صفة وحادث، ولا مانعا من القيام به حتى يمنع كل صفة وحادث، فمن نفى نفياً عاماً لأجل ذلك فهو

معارض بمن أثبت اثباتا عاما لاجل ذلك وكلاهما باطل، بل هو المستحق لصفات الكمال العارية عن النقص وهو على كل شيء قدير، ولم يزل قادرا على أن يتكلم ويفعل بمشيئة واختيار سبحانه وتعالى.

وإذا قال القائل: هذا يقتضي الصفات أو الحوادث به، قيل: هذا المعنى عديم التأثير لا هو موجب للامتناع ولا للجواز، والمثبتون يقولون كونه قادراً على الفعل والكلام بنفسه صفة كمال، وكونه لا يقدر على ذلك صفة نقص، فإن القدرة على الفعل والكلام مما يعلم بصريح العقل أنه صفة كمال، وأن من يقدر ان يخلق ويتكلم اكمل ممن لا يقدر ان يخلق ويتكلم، فإنه يكون بمنزلة الزمن، ويقولون بالطريق التي تثبت له صفات الكمال يثبت هذا، فإن الفاعل بنفسه الذي يقدر بنفسه على الفعل من حيث هو كذلك، أكمل ممن لا يمكنه ذلك، كما قد بسط كلامهم في غير هذا الموضع: وأيضاً: فان أراد المريد بقوله تقوم به الحوادث كلها انه قادر على أن يمسك العالم كله في قبضته كما جاءت به الأخبار الإلهية، فهم يجوّزون ذلك، بل هذا عندهم من أعظم انواع الكمال، كما قال تعالى ﴿ومَا قَدَرُوا اللهَ حقَّ قَدْرِهِ والأرْضُ جميعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيامةِ والسَّموات مَطْوِيَّاتٌ بيمينه﴾[1].

وقد ثبت في الصحاح، عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس ما يوافق مضمون هذه الآية، وان الله تعالى يقبض العالم العلوي والسفلي ويمسكه ويهزه ويقول (أنا الملك أين ملوك الأرض) وفي بعض الآثار يدحوها كما يدحو أحدكم الكرة.

وقال ابن عباس: «ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم» فان أراد مريد بقوله ان الحوادث كلها تقوم بذاته المعنى الذي دلت عليه النصوص، فهو حق وهو من أعظم الأدلة على عظمة الله وعظم قدره وقدرته، وعلى فعله القائم بنفسه، وفي

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

مخلوقاته، وأن أراد بذلك انه يتصف بكل حادث، فهذا يستلزم ان يتصف بالنقائض الوجودية مثل أن يتصف بالجهل المركب الحادث ونحو ذلك، وهذا ممتنع لكونه نقصاً لكونه حادثاً، فالموت والسنة والنوم والعجز واللغوب والجهل وغير ذلك من النقائص هو منزه عنها ومقدس أزلاً وأبداً، فلا يجوز ان تقوم به لا قديمة ولا حادثة لكونها نقائص تناقض ما وجب له من الكمال اللازم لذاته، وإذا كان أحد النقيضين لازماً للذات لزم انتفاء النقيض آخر، فكل ما تنزه الرب عنه من الحوادث والصفات فهو منزه عنه لماأوجب ذلك لا للقدر المشترك بينه وبين ما قام به من الكمالات.

وأما السؤال الثالث؛ وهو قوله: انه لا حاجة الى ذلك، فيقال: ليس كل ما لا تعلم الحاجة اليه يجزم بنفيه، فان الله أخبر أنه كتب مقادير الخلائق قبل خلقهم ولا يعلم الى ذلك حاجة، وكذلك قد خلق آدم بيده عند أهل الاثبات مع قدرته على أن يخلقه كما خلق غيره، وأيضاً فان عدم الحاجة الى الشيء ان أوجبت نفيه، فينبغي أن تنفي جميع المخلوقات، فان الله لا يحتاج الى شيء، وأما ما يقوم بذاته فما كان الخلق محتاجاً إليه وجب اثباته، ومالم يكن الخلق محتاجاً اليه كان قد انتفي هذا الدليل المعين الدال على اثباته، وعدم الدليل مطلقاً لا يستلزم عدم المدلول عليه في نفس الامر، وان استلزم عدم علم المستدل به فضلا عن عدم الدليل المعين، وأيضاً؛ فان الرب تعالى يمكن أن يكون له من صفات الكمال ما لا يعلمه العباد ولا يمكنهم نفيه لانتفاء الحاجة اليه، ولكن هذا السؤال يمكن تحريره على وجه آخر، وهو أن يقال: الكرامية انما أثبتوا ما أثبتوه لاحتياج الخلق اليه والقدرة والمشيئة الازلية كافية في حدوث المخلوقات المنفصلة، كما هي كافية في حدوث ما قام بالذات، فيكون دليلهم على ذلك باطلاً، وهذا الكلام إنما يفيد ان أفاد ابطال هذا الدليل المعين ولا يبطل دليلاً آخر ولا يبطل ثبوت المدلول، فلا يجوز أن ينفي قيام الحوادث بذاته لعدم ما يثبت ذلك، بل الواجب فيما لا يعرف دليل ثبوته وانتفائه الوقف فيه، ثم هم قد يقولون صدور المفعولات المنفصلة من غير

سبب حادث يقوم بالفاعل أمر ممتنع كصدور المفعولات بدون قدرة وارادة للفاعل، ويقولون أيضاً قد علم أن الله خالق للعالم، والخلق ليس هو المخلوق إذ هذا مصدر، وهذا مفعول به والمصدر ليس هو المفعول به، فلا بد من اثبات خلق قائم به ومن اثبات مخلوق منفصل عنه، وهذا قول جمهور الناس، وهو أشهر القولين عند أصحاب الأئمة الاربعة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وهو قول جمهور الناس أهل الحديث والصوفية، وكثير من أهل الكلام أو أكثرهم، وكثير من أساطين الفلاسفة أو أكثرهم، لكن النزاع بينهم في الخلق المغاير للمخلوق هل هو قديم قائم بذاته أو هو منفصل عنه أو هو حادث قائم بذاته؟ واذا كان حادثاً فهل الحادث نوعه أو أن الحوادث هي الاعيان الحادثة، ونوع الحوادث قديم لتكون صفات الكمال قديمة لله لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال. هذه الاقوال الأربعة قد قال كل قول طائفة، ويقولون أيضاً ان قيام هذه الامور بذاته من صفات الكمال، وذلك أنا قد علمنا أن الله متكلم، وأن المتكلم لا يكون متكلماً إلا بكلام قائم بذاته، وأنه مريد ولا يكون مريداً إلا بارادة قائمة بذاته إذ ما قام بغيره من الكلام والارادة لا يكون كلاماً له ولا ارادة. إذ الصفة اذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، ويقولون: قد أخبر الله أنه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ اذا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] وأن تدل على أن الفعل مستقبل، فوجب أن يكون القول والارادة حادثين بالسمع، وبالجملة، عامة مايذكر في هذا الباب يعود إلى نوع تناقض من الكرامية وهو عمدة منازعيهم ليس معهم مايعتمدون عليه إلا تناقضهم، وتناقض أحد المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر، لجواز أن يكون الحق في قول ثالث لا قول هذا ولا قول هذا لاسيما إذا عرف أن هناك قولاً ثالثا، وذلك القول يتضمن زوال الشبه القادحة في كل من القولين الضعيفين.

قال الآمدي: الحجة الثالثة أنه لو كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته، لكان

---

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

قابلاً لها في الازل، وإلا كانت القابلية عارضة لذاته واستدعت قابلية أخرى، وهو تسلسل ممتنع، وكون الشيء قابلاً للشيء فرع امكان وجود المقبول، فيستدعي تحقق كل واحد منهما، ويلزم من ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل، وحدوث الحادث في الأزل، وحدوث الحادث في الازل ممتنع للتناقض بين كون الشيء أزليا وبين كونه حادثاً.

قال الآمدي: ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه لو كان قابلاً لحلول الحوادث بذاته لكان قابلاً لها في الازل، فانه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال مع امكانه القبول له أزلاً مع كونه غير ممكن أزلاً، والقول بأنه يلزم منه التسلسل يلزم عليه الايجاد بالقدرة للمقدور، وكون الرب خالقاً للحوادث، فانه نسبة متجددة بعد أن لم يكن، فما هو الجواب ههنا به؟ يكون الجواب ثم سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلاً، فلا نسلم أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول أزلا، ولهذا على أصلنا الباري موصوف في الازل بكونه قادراً على خلق العالم، ولا يلزم امكان وجود العالم أزلا.

قلت: قد ذكر في افساد هذه الحجة وجهين: هما منع لكلتا مقدمتيها، فان مبناها على مقدمتين.

احداهما: أنه لو كان قابلاً لكان القبول أزلياً.

والثاني: أنه يمكن وجود المقبول مع القبول، فيقال في الأولى: لا نسلم أنه اذا كان قابلاً للحوادث في الابد يلزم قبولها في الازل؟ لأن وجودها فيما لا يزال ممكن، ووجودها في الازل ممتنع، فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع، وهذا كما يقال إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال أمكن حدوثها في الازل، وقد احتجوا على ذلك بأنه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات إذ لو كان من عوارضها لكان للقبول قبول آخر، ولزم التسلسل فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالايجاد والاحداث، فانه عند من يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها، فالقول في قبولها كالقول في فعله لها اذ

التسلسل في القابل كالتسلسل في الفاعل، وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى وهو جواب صحيح على أصل من وافق الكرامية من المعتزلة والاشعرية والسالمية وغيرهم، وهؤلاء أخذوا هذا الاصل عن الجهمية والقدرية من المعتزلة ونحوهم.

وأما المقدمة الثانية: فيقال: لا نسلم أنه يلزم من ثبوت القبول في الازل امكان وجود المقبول في الازل بدليل أن القدرة ثابتة في الازل، ولا يمكن وجود المقدور في الازل عند هذه الطوائف، وهذا الجواب أيضاً جواب لمن وافقه على ذلك، والنكتة في الجوابين أن ما ذكروه في المقبول ينتقض عليهم في المقدور، فان المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات لكن فارق غير في المحل، فهذا مقـدور في الذات وهذا مقدور منفصل عن الذات، فان قدرته قائمة بذاته ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته، وان كانت المخلوقات أيضاً مقدورة عنده، فهذا المنفصل عندهم مقدور وفعله القائم بذاته مقدور، وقدرته قائمة بمحل هذا المقدور المتصل دون المنفصل، والناس لهم في وجود المقدور بمحل القدرة وخارجاً عنها أقوال:

منهم من يقول القدرة القديمة والمحدثة توجد في محل المقدور كأئمة الحديث والكرامية وغيرهم.

ومنهم من يقول القدرتان توجدان في غير محل المقدور كالجهمية والمعتزلة وغيرهم.

ومنهم من يقول المحدثة لا تكون إلا في محل المقدور والقديمة لا تكون في محل المقدور، وهم الكلابية ومن وافقهم، ومتنازعون أيضاً هل يمكن أن تكون القدرتان أو احداهما متعلقة بالمقدور في محلها وخارجة عن محلها جميعاً، والمقصود هنا أن ما عارضهم به معارضة صحيحة، ولكن كثير من الناس من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم يقولون في المقدور ما يقولون في المقبول، ويقولون بجواز حوادث لا تتناهى.

ومنهم من يخص ذلك بالمقدورات فيقال لهؤلاء حينئذ ، فيجوز حوادث لا تتناهى في المقبولات والمقدورات كما في المقدورات المنفصلة لا فرق بينهما .

والجواب القاطع المركب أن يقال: إما أن يكون وجود حوادث لاتتناهى ممكنا ، واما أن يكون ممتنعاً ، فان كان الاول كان وجود نوع الحوادث في الازل ممكناً ، وحينئذ فلا يكون اللازم منتفيا فتبطل المقدمة الثانية ، وان كان ممتنعاً لم يجز أن يقال انه قابل لها في الازل قبولا يستلزم امكان وجود المقبول، وحينئذ فلا يلزم وجودها في الازل ، فتبطل المقدمة الأولى ، فتبين أنه لا بد من بطلان احدى المقدمتين ، وأيهما بطلت بطلت الحجة ، فهذا جواب ليس بالإزامي ، بل هو علمي يبطل الحجة قطعاً ، وهنا طريقة ثالثة في الجواب على قول من قال: إنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وان الحركة من لوازم الحياة من أهل السنة والحديث وغيرهم، فان هؤلاء يقولون انه قابل لها في الازل وأنها موجودة في الازل، وماذكره من الحجة يستلزم صحة قول هؤلاء في المقدور والمقبول، فانهم يقولون هو قادر عليها فيما لا يزال وهي ممكنة فيما لا يزال، فوجب أنه لم يزل قادراً وانها ممكنة، فان هذه القدرة والامكان إما أن تكون قديمة وإما أن تكون حادثة، فان كانت قديمة حصل المطلوب، وان كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث، وذلك يستلزم التسلسل والتسلسل يتضمن دوام القدرة وامكان الفعل، فثبت أنه لم يزل قادراً على الفعل، والفعل ممكن له وهو المطلوب، وايضاح ذلك أنه اذا كان قادراً على الفعل وجب أن يكون قادراً عليه في الأزل، وإلا كانت القادرية غارضة لذاته واستدعت القادرية قادرية أخرى، وذلك يقتضي التسلسل، فإن كان التسلسل باطلاً لزم دوام نوع القادرية لأنه يمتنع أن تكون عارضة إذ كانت العارضة تستلزم التسلسل الباطل على هذا التقدير، وما استلزم الباطل فهو باطل، واذا امتنع كونها عارضة ثبت كونها لازمة لانه متصف بها قطعا، وإن كان ممكناً لزم امكان دوام قادريات لا تتناهي، لأنه يتصف بها ويمتنع تجددها له. إذا كانت قدرته من لوازم ذاته لامتناع أن يكون غير القادر يجعل نفسه قادرا بعد أن لم يكن،

وذلك يقتضي دوام نوع القادرية فلا بد في الازل من ثبوت القادرية على التقديرين وهو المطلوب، وإذ كان كذلك فالقدرة على الشيء فرع امكان المقدور إذا القادرية نسبة بين القادر والمقدور فتستدعي تحقق كل منهما، وإلا فما لا يكون ممكناً لا يكون مقدوراً، فلا تكون القادرية عليه ثابتة في الازل، فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة في الازل إمكان وجود المقدور في الازل، وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل في الأزل فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدور المقبول في الازل، فصار ما ذكروه حجة على النفي هو حجة الإثبات، لكن هذا حجة لامكان وجود المقبول في الازل، ويمكن أن يحتجوا على وجود المقبول في الازل بأن يقولوا لو لم يقم بذاته ما هو مقدور مر ادله دائما للزم أن لا يحدث شيئاً، لكنه قد أحدث الحوادث، فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته من مقدورات ومرادات.

وبيان التلازم أن الحادث بعد أن لم يكن ان حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح، وتخصيص أحد المثلين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص وهذا ممتنع، وان حدث بالسبب فالقول في ذلك السبب كالقول في غيره، فيلزم تسلسل الحوادث، ثم تلك الحوادث الدائمة إما أن تحدث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها وهو ممتنع، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء منه، وإما أن تحدث عن غير علة تامة، وما ليس بعلة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذي به يتم فاعليه لذلك الحادث، وذلك الشرط إما منه وإما من غيره، فان كان من غيره لزم أن يكون رب العالمين محتاجاً في أفعاله إلى غيره، وان كان منه لزم أن يكون دائماً فاعلاً للحوادث، وتلك الحوادث إما أن تحدث بغير أحوال تقوم به، وإما أنه لا بد من أحوال تقوم به، والثاني يستلزم أنه لم يزل قادراً قابلاً فاعلاً تقوم به الأفعال، والأول باطل لأنه اذا كان في نفسه أزلاً وأبدا على حال واحدة لم يقم به حال من الأحوال أصلاً كانت نسبة الازمان والكائنات اليه واحدة، فلم يكن تخصيص أحد الزمانين بحوادث تخالف الحوادث في الزمان الآخر أولى من العكس وتخصيص الازمنة بالحوادث المختلفة أمر مشهود، ولان الفاعل الذي يحدث ما يحدثه من

غير فعل يقوم بنفسه غير معقول، بل ذلك يقتضي أن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وأن مسمى المصدر هو مسمى المفعول به، وأن التأثير هو الاثر.

ونحن نعلم بالاضطرار أن التأثير أمر وجودي، وإذا كان دائما لزم قيامه بذاته دائما، وأن تكون ذاته دائما موصوفة بالتأثير، والتأثير صفة كمال، فهو لم يزل متصفاً بالكمال قابلا للكمال مستوجباً للكمال، وهذا أعظم في اجلاله واكرامه سبحانه وتعالى، وبهذه الطريق وأمثالها يتبين أن الحجة العقلية التي يحتج بها أهل الضلال، فإنه يحتج بها على نقيض مطلوبهم، كما أن الحجج السمعية التي يحتجون بها حالها كذلك، وذلك مثل احتجاجهم على قدم الأفلاك بأنه اذا كانت مؤثرا في العالم، فإمّا أن يكون التأثير وجودياً أو عدمياً، والثاني معلوم الفساد بالضرورة، لكن هذا قول كثير من المعتزلة والاشعرية، وهو قول من يقول الخلق هو المخلوق، وإن كان وجودياً، فان كان حادثاً لزم التسلسل ولزم كونه محلاً للحوادث، فيجب أن لا يكون قديماً وإن كان قديما لزم قدم مقتضاه فيلزم قدم الأثر.

فيقال أولاً هذا يقتضي أن لا يكون شيء من آثاره محدثاً، وهذا خلاف المشاهدة، وموجب هذه الحجة أن الاثر مقترن بالمؤثر التام التأثير، وإذا كان كذلك، فكلما حدث من الحوادث شيء كان التأثير التام له منتفيا في الازل، وكذلك أيضاً كلما تجدد شيء من المتجددات، وحينئذ فيلزم أنه لم يكن في الازل تأثير يستلزم آثاره وهذا نقيض قولهم، وحينئذ فيلزم حدوث التأثير وتسلسله، وإذا كان التأثير وجودياً وجب أن يكون قائماً بالمؤثر، وهذا يقتضي دوام ما يقوم بذاته من أحواله وشؤونه التي هي آثار قدرته ومشيئته وهذه الحجج الثلاث المذكورة مبناها على جواز التسلسل في الآثار. والكرامية لا تقول بذلك لكن يقول به غيرهم من المسلمين، وأهل الملل، وغير أهل الملل، والكرامية تجيب من يوافقها على التسلسل بما تقدم من المعارضات والمانعات.

قال الآمدي: الحجة الرابعة أنه لو قامت الحوادث بذاته لكان متغيراً، والتغير على الله محال، ولهذا قال الخليل عليه السلام ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[1] أي المتغيرين. قال ولقائل أن يقول ان أردتم بالتغير حلول الحوادث بذاته، فقد اتحد اللازم والملزوم وصار حاصل المقدمة الشرطية. لو قامت الحوادث بذاته لقامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد، ويكون القول بأن التغير على الله بهذا الاعتبار محال دعوى محل النزاع فلا يقبل، وان أردتم بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله تعالى فهو غير مسلم، ولا سبيل الى اقامة الدلالة عليه.

قلت: لفظ التغير في كلام الناس المعروف هو يتضمن استحالة الشيء كالإنسان إذا مرض يقال غيّره المرض، ويقال في الشمس اذا اصفرت تغيرت، والأطعمة إذا استحالت يقال لها تغيرت. قال تعالى ﴿فيهَا أَنْهَارٌ مِنْ ماء غَيْرِ آسِنٍ وأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَم يَتَغَيَّر طَعْمُهُ وأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ للشَّاربِينَ﴾[1] فتغير الطعم استحالته من الحلاوة إلى الحموضة ونحو ذلك، ومنه قول الفقهاء: إذا وقعت النجاسة في الماء الكثير لم ينجس إلا أن يتغير طعمه أو لونه أو ريحه، وقولهم: اذا نجس الماء بالتغير زال بزوال التغير، ولا يقولون ان الماء إذا جرى مع بقاء صفاته انه تغير، ولا يقال عند الاطلاق الفاكهة والطعام اذا حول من مكان إلى مكان انه تغيــر، ولا يقال للانسان إذا مشى أو قام أو قعد قد تغير. أللهم إلا مع قرينة، ولا يقولون للشمس والكواكب إذا كانت ذاهبة من المشرق الى المغرب أنها متغيرة، بل يقولون: إذا اصفر لون الشمس انها تغيرت، ويقال وقت العصر ما لم يتغير لون الشمس، ويقال قد أمر أهل الذمة بلباس الغيار. أي اللباس الذي يخالف لون لباس المسلمين، وتقول العرب: تغايـرت الأشياء إذا اختلفت، والغيار البدال. قال الشاعر:

فَلاَ تَحْسَبَنِي لَكُــم كَــافِـــراً ولا تَحْسَبَنِي أُريــدُ الغِيَـــارا

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

(١) سورة محمد ﷺ، الآية: ١٥.

ويقولون: نزل القوم يغيرون، أي يصلحون الرحال.

ومنه قول النبي ﷺ لما أتى بأبي قحافة ورأسه ولحيته كالثغامة، فقال «غيروا الشيب وجنبوه السواد» أي غيروا لونه إلى لون آخر أحمر أو أصفر. وتقول العرب: غيرت الشيء فتغير غيراً، ومنه قول النبي ﷺ «عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره» أي قرب تغيره من الجدب الى الخصب، وغار الرجل على أهله يغار إذا حصل له غضب أحال صفته من حال الى حال، وقال النبي ﷺ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان». وقال: «إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه». وتغيير المنكر تبديل صفته، حتى يزول المنكر بحسب الامكان، وإن لم يكن إلا بتغير الانسان في نفسه غضباً لله، ولهذا لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف أنها مغايرة له، لأنه لا يمكن أن يستحيل عنها ولا يزايل، والغير والتغير من مادة واحدة، فاذا تغير الشيء صار الثاني غير ما كان فما لم يزل على صفة واحة لم يتغير ولا تكون صفاته مغايرة له، والناس إذا قيل لهم التغير على الله ممتنع فهموا من ذلك الاستحالة والفساد. مثل: انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص أو تفرق الذات، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه.

وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته فيخلق ويتوى ويفعل ما يشاء بنفسه ويتكلم اذا شاء ونحو هذا، فهذا لا يسمونه تغيراً، ولكن الفاظ النفاة مبناها على الفاظ مجملة موهمة، كما قال الامام أحمد: يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم، حتى يتوهم الجاهل أنهم يعظمون الله، وهم إنما يقودون قولهم الى فرية على الله.

ومن أعجب الأشياء احتجاجهم بقصة ابراهيم الخليل وهم مع افترائهم فيها على التفسير واللغة إنما هي حجة عليهم لا لهم، كما قال بعضهم في قوله ﴿لا أحب الآفلين﴾ أي المتغيرين، وربما قال غيره المتحركين، أو المنتقلين، وقال بعض المتفلسفة، المتأخرين: الممكنين، وأراد بالممكن ما يتناول القديم الأزلي

الذي يمتنع عدمه، وزعم بعضهم كالرازي في تفسيره ان هذا قول المحققين، وهؤلاء من أعظم الناس تحريفا للفظ الأفول، ولفظ الامكان، فإنهم وسائر العقلاء يسلمون ان الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا ما كان معدوماً، فأما القديم الأزلي الذي لم يزل فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم، ولكن يتناقضون تناقضاً بيّنا فقالوا الفلك ممكن يقبل الوجود والعدم، وهو مع ذلك قديم أزلي، ثم استعمال لفظ الأفول في الممكن الذي يقبل الوجود والعدم من أعظم الكذب على اللغة والتفسير، فإن المخلوقات الموجودة كالشمس والقمر والكواكب والآدميين وغيرهم لا يسمون في حال حضورهم آفلين، وهؤلاء اجترؤا على ذلك لما جعلت الجهمية وأهل الكلام المحدث المتحرك آفلاً، فجعلوا كل متحرك آفلاً وزعموا ان ابراهيم عليه السلام احتج بالحركة على امتناع كون المتحرك رب العالمين، فلما قال هؤلاء هذا قال أولئك: نحن نجعل كل ما سوى الرب آفلاً فجعلوا السموات والأرض وكل ما سواه آفلا، وفسروا بذلك القرآن، وهذا لا يعرف في لغة العرب ان الأفول بمعنى التحرك والانتقال، ولا بمعنى التغير الذي هو استحالة من صفة إلى صفة. دع ما هو من باب التصرف الذي لا تستحيل فيه الصفات وإبراهيم إنما قال (لا احب الآفلين) رداً لمن كان يتخذ كوكباً يعبده من دون الله كما يفعله أهل دعوة الكواكب، كما كان قومه يفعلون ذلك، لا ردًّا على من قال: إن الكوكب هو رب العالمين، فإن هذا لم يقله أحد، لكن قومه كانوا مشركين، ولو كان ابراهيم مقصوده نفي كون الكوكب رب العالمين، واحتج على ذلك بالأفول لكانت حجة عليهم، لأنه لما رأى الكوكب والقمر والشمس بازغة كانت متحركة من حين بزوغها إلى حين غروبها، وهو في تلك الحال لا ينفي عنها المحبة كما نفاها حين غابت، فعلم بذلك ان ما ذكره من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم عليه السلام، وإنما نافاه التغيب والاحتجاب، فإن كان مقصوده نفي كونه

رب العالمين كان ذلك حجة عليهم لا لهم، وكانوا قد حكوا عن ابراهيم أنه لم يجعل التغير والحركة والانتقال مانعة من كون الموصوف بذلك رب العالمين، فما ذكروه لو صح كان حجة عليهم لا لهم، وبكل حال فابراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك، كما جعل الأفول مانعاً، فعلم ان ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبوداً عند إبراهيم.

قال الآمدي وأما المعتزلة، فمنهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعاً لحصول محلها فيه، والباري ليس بمتحيز فلا تقوم بذاته الصفة، ومنهم من قال: الجوهر إنما صح قيام الصفات به لكونه متحيزاً، ولهذا فإن الاعراض لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها، والباري ليس بمتحيز فلا يكون محلاً للصفات. قال، وهذه الشبهة تدل على انتفاء الصفة عن الله تعالى مطلقاً قديمة كانت او حادثة، وهي ضعيفة جداً.

اما الشبهة الأولى، فلقائل ان يقول لا نسلم انه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف إلا ما ذكروه، بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف في الوجود، وعلى هذا فلا يلزم ان يكون المعلول قائماً بالعلة لكونه متقوماً بها في الوجود، إذ ليس المعلول صفة ولا العلة موصوفة به.

واما الشبهة الثانية، فلقائل ان يقول لا نسلم ان قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزاً، بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين الباري تعالى، وإن كان ذلك لكونه متحيزاً، فلا يلزم من انتفاء الدليل في حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تحقيقه، وقد أمكن ان يكون ذلك لمعنى اختص به الباري تعالى ولا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين في صورتين.

قلت: اما الحجة الأولى فيقال؛ قيام الصفة بالموصوف معروف يتصور بالبديهة، وهو أوضح مما حدوه به حيث قالوا إن ذلك هو حصول الصفة في الحيز تبعاً لحصول محلها فيه، فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك، وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول فإن ادعى مدع ان كل

موصوف متحيز، وأن قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع، فيقال: من الناس من ينازعك في هذا، ومنهم من يوافقك عليه، والموافقون لك منهم من يقول كل قائم بنفسه متحيز ولا أعلم قائماً بنفسه إلا المتحيز، ومنهم من يقول: بل أعلم قائما بنفسه غير المتحيز فقولك لا يصح إلا اذا ثبت لك ان كل موصوف متحيز، وثبت لك وجود موجود ليس بمتحيز حتى يستلزم ثبوت موجود ليس بموصوف، وجمهور الخلق ينكرون هذه الدعوى، بل يقولون اثبات موجود لا يوصف بشيء من الصفات، بل هو ذات مجردة كاثبات وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص، وهذا كله ممتنع لمن تصوره بضرورة العقل، ويقولون هذا إنما يعقل تصوره في الاذهان لا في الأعيان، والذهن يقدر فيه الممتنعات كالجمع بين الضدين والنقيضين.

والجواب المركب ان يقال ما تعني بقولك متحيزاً أتعني به ما كان له حيز موجود يحيط به، أم تعني به ما يقدر المقدر له حيزا عدمياً أو ما كان منحازاً عن غيره؟ فإن عنيت الأول كان باطلاً متناقضاً، فإن الاجسام إن كانت متناهية لم تكن في حيز وجودي، فإنها اذا كانت متناهية لو كانت في حيز وجودي لزم ان يكون الجسم في جسم آخر إلى ما لا يتناهى ولزم وجود أبعاد لا تتناهى، وإن كانت غير متناهية امتنع كون ما لا يتناهى في حيز وجودي، لأن ذلك الحيز هو أيضاً داخل فيما لا يتناهى، فهذا جواب برهاني.

والجواب الإلزامي: أن قولك كل موصوف يحيط به حيز وجودي يستلزم وجود أجسام لا تتناهى وهذا باطل عندك، فان العالم متحيز موصوف وليس في حيز وجودي، وإن قلت أعني به أمراً عدمياً قيل لك العدم لا شيء وما جعل في لا شيء لم يجعل في شيء، فكاأنك قلت المتحيز ليس في غيره، وحينئذ فلا نسلم لك امتناع كون الرب متحيزاً بهذا الاعتبار، وكذلك ان فسرته بالمنحاز المباين لغيره كان نفي اللازم ممتنعا، فإن قلت: قد قام الدليل على حدوث ما كان كذلك، لان ما كان كذلك لم يخل من الحوادث

والأعراض، أو كان مختصا بقدر أو صفة، أو تميز منه شيء عن شيء، وهذا تركيب عاد الكلام إلى هذه المواد الثلاثة، وقد علم انها مادة الكلام الباطل، وقد بين فساد ذلك بوجوه، وحينئذ فلا يمكنك نفي شيء من موارد النزاع إلا بنفي ذلك، فيعود الكلام إلى نفي ذلك.

وأما الحجة الثانية، فقول القائل ان الجوهر إنما صح قيام الصفة به لكونه متحيزاً، فيقال أولاً لا نسلم ان قيام الصفة بمحلها يحتاج إلى علة أعم من المحل، بل كان صفة لازمة لمحلها وهي محتاجة إلى ذلك المحل المعين لمعنى يخص ذلك المعين لا يعلل كونها فيه بأعم منه، لأن العلة إذا كانت أعم من المعلول كانت منتقضة، وإن قيل: نحن نعلل جنس قيام الصفات بجنس التحيز، قيل وجنس قيام الصفات لا يحتاج إلى غير محل يقوم به، وإن لم يخطر بالقلب كونه متحيزاً، وإن قيل ان التحيز لازم للمحل الذي تقوم به الصفات قيل: وقيام الموصوف بنفسه لازم أيضاً وغير ذلك، ثم الكلام في التحيز على ما تقدم، وبالجملة، فهذا كلام في جنس الصفات لا في خصوص الحوادث، ولا ريب ان نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة كلامهم في الموضعين، وفساد أصولهم مبين في غير هذا الموضع.

قال الآمدي: والمعتمد في المسألة حجتان، تقريرية وإلزامية.

اما التقريرية: فهو ان يقال لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى، فإما ان يوجب نقصاً في ذاته، أو في صفة من صفاته، أو لا يوجب شيئاً من ذلك، فإن كان الأول فهو محال باتفاق العقلاء وأهل الملل، وإن كان الثاني فاما ان تكون في نفسها صفة كمال او لا صفة كمال. لا جائز ان يقال بالأول، وإن كان الرب تعالى ناقصاً قبل اتصافه بها وهو محال أيضاً بالاتفاق، ولا جائز ان يقال بالثاني لوجهين: اتفاق الأمة وأهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ونعوت الجلال، والثاني: ان وجود كل شيء أشرف من عدمه، فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها، فإذا كان اتصاف الرب بها لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة من

صفاته على ما وقع به الفرض، فاتصافه إذاً بما هو في نفسه كمال لا عدم كمال، ولو كان كذلك لكان ناقصاً قبل اتصافه بها، وهو محال كما سبق.

قلت: فهذا عمدته وهو من أفضل هؤلاء المتأخرين وهي من أضعف الحجج، كما قد بسط في غير هذا الموضع، وبيان ذلك من وجوه.

أحدها: أن عمدته في ذلك على مقدمة زعم انها اجماعية، فلا تكون المسألة عقلية ولا ثابتة بنص، بل بالإجماع المدعى، ومثل هذا الاجماع عنده من الأدلة الظنية، فكيف يصلح ان يثبت بها مثل هذا الأصل؟ وإذا كانت هذه المسألة مبنية على مقدمة إجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع، لأن الاجماع دليل سمعي، وهم بنوا عليها كون القرآن غير مخلوق، قالوا: لأنه لو خلقه في ذاته لكان محلاً للحوادث وحينئذ فقبل العلم بهذا الاجماع يمكن تقدير قيام كل أمر حادث بذاته وارادات حادثة بذاته، وغير ذلك فلا يكون شيء من هذه المسائل من المسائل العقلية، وإذا لم تكن من العقلية لم تكن من العقليات التي يتوقف صحة السمع عليها بطريق الأولى، وحينئذ فلا يجوز معارضة نصوص الكتاب والسنة بها، ويقال: قد عارض الظواهر العقلية قواطع عقلية فليس هنا عقلي لا قاطع ولا غير قاطع، بل غاية ما هنا دعوى المدعى للاجماع، وهؤلاء إذا احتج عليهم المحتج في إثبات الاستواء والنزول والمجيء والاتيان وغير ذلك بنصوص الكتاب والسنة ادعوا ان هذه المسائل لا يحتج فيها بالسمع، وأن الأدلة السمعية قد عارضها العقل، فإذا اعترفوا بأنه لم يعارضها إلا ما ادعوه من الدليل المبني على مقدمة زعموا انها معلومة بالإجماع. كان عليهم ان يسمعوا من الأدلة السمعية ما هو أقوى من هذا، ويذكروا من الإجماعات ما هو أبين من هذا الإجماع، لا سيما والادلة السمعية المثبتة للصفات الخبرية ولقيام الحوادث به اضعاف أضعاف ما يدل على كون الإجماع حجة من السمع، وهي أقوى دلالة، فإن كانت الادلة السمعية المثبتة لهذه الصفات اقوى مما يدل على كون الاجماع حجة امتنع أن تعارض هذه النصوص بنصوص الاجماع فضلا عن نفس الاجماع فضلاً عما هو مبني على

مقدمة مبنية على الاجماع لو كان البناء حقاً، فكيف إذا كان باطلاً.

الوجه الثاني: ان يقال هذا الإجماع لم ينقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة، لكن لعلمنا بعظمة الله في قلوبهم نعلم انهم كانوا ينزهونه عن النقائص والعيوب، وهذا كلام مجمل، فكل من رأى شيئاً عيباً أو نقصاً نزه الله عنه بلا ريب، وان كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول انه موصوف بكل النقائص والعيوب، كما هو موصوف عنده بكل المدائح إذ لا موجود عنده إلا هو، فله جميع النعوت محمودها ومذمومها، وهذا القائل يدعي ان هذا غاية الكمال المطلق، كما قال ابن عربي وغيره: العلي لذاته هو الذي يكون له الكمال المطلق الذي يتضمن جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، سواء كانت محمودة عقلاً وشرعاً وعرفاً، أو مذمومة عقلاً وشرعاً وعرفاً، وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة.

وجمهور العقلاء الذين يتصورون هذا القول يقولون هذا معلوم الفساد بالحس والضرورة، كما هو كفر باتفاق أهل الملل،: ومن المعلوم أن كل متنازعين في هذا الباب، فإن احدهما يزعم انه وصف الحق تعالى بصفة نقص لكن منازعه لا يسلم له ذلك، فإذا قال: أنت وافقتني على تنزيهه عن النقص والعيب. قال له: هذا الذي نازعتك فيه ليس هو عندي نقصاً ولا عيباً، فأي شيء تنفعك موافقتي لك على لفظ أنازعك في معناه؟ وإن قال: بل اتفقنا على أن كل ما هو نقص في نفس الأمر فالله منزه عنه، وهذا نقص في نفس الأمر فالله منزه عنه، وهذا نقص في نفس الأمر فيجب تنزيه الله عنه، قال له: أنا وافقتك على ان كل ما هو نقص في نفس الأمر، فالله منزه عنه ولم أوافقك على ان كل ما أثبت انت انه نقص بدليل تدعي صحته فإنه منزه عنه.

وحاصله ان الإجماع لم يقع بلفظ يعلم به دخول مورد النزاع فيه، ولكن يعلم ان كل ما اعتقده الرجل نقصاً، فإنه ينزه الله عنه، وما تنازعا في ثبوته، يقول المثبت: أنا لم اوافقك على انتفاء هذا، ولكن انت تقول هذا نقص،

فعليك ان تنفيه كما نفيت ذلك النقص الآخر، وأنا اقول ليس هذا بنقص، وذلك الأمر الآخر الذي نفيته نفيته لمعنى منتف فيما أثبته، وأنا ما نفيت ذاك إلا لمعنى يختص به، فإن كان ذلك المأخذ صحيحاً لم تجب التسوية، وإن كان باطلاً لزم خطيء في نفي ذاك، وحينئذ فإن كانا مستويين لزم خطئي في الفرق بينهما، وليس خطئي في إثبات ما أثبته بأولى من خطئي في نفي ما نفيته، فإنما يفيدك هذا تناقضي إن صح التسوية لا يفيد صحة مذهبك، وإن ثبت الفرق بطل قولك، فتبين ان هذا الإجماع هو من الاجماعات المركبة التي ترجع إلى حجة جدلية، ولو كانت صحيحة لم تفد إلا تناقض الخصم.

الوجه الثالث: ان يقال ما ذكرته من الحجة معارض بتجويزك على الله احداث الحوادث بعد ان لم تكن وهو كونه فاعلاً فالفاعلية إما أن تكون صفة كمال، وإما أن لا تكون صفة كمال، فإن كانت كمالاً كان قد فاته الكمال قبل الفعل، وإن لم تكن كمالاً لزم اتصافه بغير صفات الكمال، وهذا محال لهذين الوجهين.

وإذا قلت: إن الفعل نسبة وإضافة. قيل لك، وإضافة هذا الحادث إليه نسبة وإضافة ولا فرق بينهما إلا كون احدهما متصلاً والآخر منفصلاً، ومعلوم ان الإجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص متناول لتنزيهه عن كل نقص من صفاته الفعلية وغير الفعلية، وأنت وجميع الطوائف تقسمون الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، ومتفقون على تنزيهه عن النقص في هذا وفي هذا، وأيضاً: فهذا منقوض بسائر ما جوزوه من تجدد الاضافات والسلوب، فان الرب منزه عن الاتصاف بالنقائص في الثبوت والسلب والإضافة، فما كان جوابهم في المتجددات كان جواباً لمنازعيهم في المحدثات، وهم يجيبون في المتجددات بأن لا يمكن ثبوتها في الأزل، فيقال لهم: وكذلك الحوادث المتعاقبة لا يمكن ثبوتها في الأزل، وهو وأمثاله يجيبون الدهرية بمثل ذلك في مسألة حدوث العالم، فإن من حججهم شبهة بوقلس قالوا: إن الجود صفة كمال وعدمه صفة نقص، فلو كان العالم قديماً لكان الرب تعالى في

الأزل جواداً، ولو كان حادثاً لما كان الرب تعالى في الأزل جوادا لعدم صدور العالم عنه وهو محال، ثم قال في الجواب، وأما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ الجود فيها يرجع إلى صفة، فعليه وهو كون الرب تعالى موجداً وفاعلا لا لغرض يعود إليه من جلب نفع أو دفع ضر، وعلى هذا فلا نسلم ان صفات الأفعال من كمالاته تعالى، وليس ذلك من الضروريات، فلا بد له من دليل كيف، وانه لو كان ذلك من الكمال لكان كمال واجِّب الوجود متوقفا على وجود معلوله عنه، ومحال ان يستفيد الاشرف كماله من معلوله، كما قرروه في كونه موجداً بالارادة، وان سلَّمنا انه كمال، لكن إنما يكون عدمه في الأزل نقصاً ان لو كان وجود العالم في الازل ممكناً وهو غير مسلم، وهو على نحو قولهم في نفي النقص عنه بعد إيجاده للكائنات الفاسدات، كالصورة الجوهرية العنصرية، والأنفس الانسانية لتعذر وجودها أزلاً من غير توسط، ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلاً أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه، فهذا الجواب الذي اجاب به في هذا الموضع إذا أجابته به الكرامية كان جوابهم له احسن من جوابه لأولئك، وأدنى احواله ان يكون مثله، فإنه قال صفة الاحداث والفعل مطلقاً ليست بصفة كمال مع كونه اتصف بها بعد ان لم تكن، فيقال له لا فرق بينهما إلا من جهة ان احدهما بنفسه مباين عنه، ومن المعلوم ان ما يتصرف بنفسه اكمل ممن لا يتصرف بنفسه.

الوجه الرابع: أن يقال قول القائل إما أن تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال، فإن قلنا: ليست في نفسها صفة كمال فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال، وذلك ممتنع. قلنا: متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره صفة كمال، وإذا لم يكن مع غيره صفة كمال وذلك أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال، لكن هو مع غيره صفة كمال وما كان كهذا لم يجز اتصاف الرب به وحده، ولكن يجوز اتصافه به مع غيره، ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقاً، وهذا كالارادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ليست صفة كمال، فإن من أراد شيئاً وهو عاجز عنه كان

ناقصاً، ولكن إذا كان قادرا على ما أراد كانت الإرادة مع القدرة صفة كمال، فلو قال قائل مجرد الارادة هل هو كمال ام لا؟ فإن قيل، هو كمال انتقض بإرادة العاجز المتمني المتحسر، وإن قيل ليس بكمال لزم اتصافه بما ليس بكمال. قيل له: الارادة مع القدرة كمال، وكذلك قوله (كن) إما أن يكون صفة كمال أو لا، فإن كان صفة كمال، فينبغي ان يكون كمالاً للعبد، ومعلوم ان العبد لو قال للمعدوم (كن) كان هاذياً لا كاملاً، وإن لم يكن كمالاً فلا يوصف به الرب، فيقال له كن من القادر على التكوين الذي إذا قال للشيء كن فيكون كمال، ومن غيره نقص، وكذلك الغضب إما ا ن يكون صفة كمال او لا، فإن كان كمالاً فيحمد كل غضبان، وإن كان نقصا فكيف اتصف الرب به؟ فيقال الغضب على من يستحق الغضب عليه من القادر على عقوبته صفة كمال، وأما غضب العاجز أو غضب الظالم فلا يقال انه كمال، ونظائر هذا كثيرة وإذا كان كذلك فكونه قادراً على الأفعال المتعاقبة وفعله لها شيئاً بعد شيء صفة كمال، وكل منها بشرط غيره كمال، وأما الواحد منها مع عدم غيره فليس بكمال، فإنه من المعلوم انا إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا تقدر ان تتصرف بنفسها وذاتا تتصرف دائما شيئاً بعد شيء. كانت هذه الذات أكمل من تلك، وكان الكمال قدم هذا النوع وكذلك إذا قدرنا شيئاً يتكلم إذا شاء بما شاء، وهو لم يزل كذلك وآخر لا يمكنه الكلام إلا بعض الأحيان او حدث له الكلام بعد أن لم يكن كان الأول اكمل، ونكتة الجواب ان الواحد منها إذا لم يكن وحده كمالاً لا يلزم ان يكون مع سائر النوع كمالاً، لكن هذا الجواب إنما يناسب قول من يقول لم يزل متصفاً بهذا النوع، والكرامية لا تقول بذلك، بل تقول حدث له النوع بعد ان لم يكن، لكن الكرامية تقول قولنا في هذا النوع، كقول غيرنا في الحوادث المنفصلة، وهو ان دوام هذا لما كان ممتنعاً لامتناع الحوادث في الأزل لم يلزم ان لا يكون متصفاً بصفات الكمال، لأن عدم الممتنع ليس بنقص. وتحقيق هذا الوجه الخامس.

الوجه الخامس: أن يقال قول القائل إذا كان هذا كمالاً كان الرب

ناقصا قبل اتصافه به. يقال له: متى يكون ناقصاً إذا كان وجوده قبل ذلك ممكناً، أو لم يكن ممكناً؟ والاول ممتنع، فان عدم الممتنعات لا يكون نقصا والحوادث عندهم يستحيل وجودها في الازل، فلا يكون عدمها نقصاً.

الوجه السادس: أن يقال متى يكون عدم الشيء نقصاً اذا عدم في الحال التي يصلح ثبوته فيها، واذا عدم في حال لا يصلح ثبوته فيها؟ الأول مسلم، والثاني ممنوع، وهم يقولون: كل حادث فإنما حدث في الوقت الذي كانت الحكمة مقتضية له، وحينئذ فوجوده ذلك الوقت صفة كمال، وقبل ذلك صفة نقص مثال ذلك تكليم الله لموسى صفة كمال لما أتى، وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله صفة نقص.

الوجه السابع: أن يقال الامور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة أو متعاقبة أيها أكمل عدمها بالكلية أو وجودها على الوجه الممكن، ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها، وهكذا يقولون في الحوادث.

الوجه الثامن: أن يقال قول القائل اتفاق الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال كلام مجمل، فان اريد بذلك أن الناس ما زالوا يقولون ان الله موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص، فالكرامية تقول بذلك وان أردت أن الناس قبل الكرامية كانوا يقولون أن الله لا يقوم به شيء من مقدوراته ومراداته، فهذا غلط فان جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الاسلام وبعد الاسلام، فالتوراة مملوءة من وصف الله بمثل ذلك، وكذلك الانجيل وسائر نبوات الانبياء مثل الزبور، ونبوة أشعياء، وأرميا، وأساطين الفلاسفة كانوا يقولون بذلك، والسلف من الصحابة، والتابعين، وأهل الحديث متواتر عنهم ذلك، ثم هذا الرجل لما أوردت عليه الدهرية هذا في صفة الخالقية قال صفة الخالقية لا صفة نقص ولا صفة كمال.

الوجه التاسع: قوله: ان وجود الشيء أشرف من عدمه، يقال له، وجوده

أشرف مطلقاً أم في الوقت الذي يمكن وجوده فيه ويصلح وجوده فيه، أما الأول، فممنوع فان وجود الجهل المركب ليس أشرف من عدمه، ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه، ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه، وان أريد وجود الممكن الصالح قيل فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه، وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالاً أن يكون قبل وجوده نقصا، ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين: احدهما؛ أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصا، وهذا فيه تفصيل كما تبين، والثاني أن ما لا يكون وحده كما لا يجب نفيه عن الرب مطلقاً، وهذا فيه تفصيل كما سبق، فانه يقال ان كان الحادث كمالاً فعدمه قبل ذلك نقص، وان لم يكن كمالاً لم يتصف الرب بما ليس بكمال، وكلا المقدمتين فيها من التمويه والاجمال ما قد بين، ويحتمل من البسط أكثر من هذا.

قال الآمدي: الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والالزام وذلك من ثمانية أوجه:

الأول: ان مذهب الكرامية انهم لا يجوزون اطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال كما بيناه من قبل، فلو قامت بذاته صفات حادثة لا تصف بها وتعدى اليه حكمها كالعلم، فانه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالماً، وكذا في سائر الصفات القائمة بمحالها، وسواء كانت الصفة قديمة أو حادثة إذ لا فرق بين القديم والحادث من حيث أنه محل قامت به صفة إلا فيما يرجع الى أمر خارج فلا أثر له، وإذا ثبت ذلك فيلزم من ذلك تجدد إسم لم يكن له قبل قيام الصفة الحادثة به، وهو مناقض لمذهبهم.

قلت: ولقائل أن يقول هذا أمر إصطلاحي لفظي ليس بحثاً عقلياً فإن كونهم لا يسمونه الا بما هو لازم لذاته دون ما يعرض لها أمر اصطلحوا عليه، ولا يرد عليهم العلم والقدرة ونحوهما، فانه من لوازم ذاته ولعلهم يدعون في ذلك توقيفاً كما يدعي غيرهم في كثير مما لا يطلقه من الأسماء، وايضاً فيقال هذا إما أن يكون لازماً، وإما أن لا يكون لازماً لهم، وإما ان

لا يكون لازماً فإن لم يكن لازما بطل النقض به، وان كان لازماً أمكن التزامه وليس فيه إلا تجدد أسماء له مما تجدد من أفعاله، والمنازع يقول بمثل ذلك في جميع الأفعال، فانه تجدد استحقاقه لاسمائـها عند تجدد الافعال، كالخالق والرازق ونحو ذلك؟ وحينئذ فيمكن اذا كان هذا صواباً أن يجمع بين الصوابين فيقال: بتجدد الحادث وتجدد الاسم أيضاً، وأيضاً فيقال الكرامية قالوا: هذا لكونه عندهم متصفاً في الازل بصفات الكمال، وكون أسمائه كلها الاسماء الحسنى التي تتضمن مدحاً له وثناء عليه، وكون ذلك الحادث لا يمكن أن يكون أزلياً، فلا يكون مما يوجب إسماً، وحينئذ فيقال: إما أن يمكن دوام نوع ذلك الحادث، وإما أن لا يمكن، فإن أمكن كانوا قد أخطأوا في نفي دوامه، وإن لم يمكن، فإما أن يكون تجدد إسم له ممكنا أو لا يكون، فان كان ممكناً أخطأوا في نفي ذلك الإسم، وان لم يكن ممكناً كانوا مصيبين، فبتقدير خطئهـم على بعـض التقـديـرات لا يلـزم صـواب قـول منازعيهم.

قال الآمدي: الوجه الثاني: أن الكرامية موافقون على أن القول والارادة لا يقومان الا بحي كالسمع والبصر، وقد وافقوا على أن الحي إذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضده، وعند ذلك فإما أن يقولوا بأن الله يخلو من القول الحادث أو الارادة الحادثة، وعن ضده فلا يجدون إلى الفرق بينه وبين السمع والبصر سبيلاً، وان قالوا بأنه لا يخلو الرب عن القول والارادة وعن ضده، فلا يخلو ذلك الضد اما أن يكون قديماً أو حادثا، فان كان الأول فيلزم من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده وهو محال بالاتفاق، وبالدليل على ما سيأتي، وان كان الثاني، فالكلام في ذلك الضد كالكلام في الاول، ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه لا يتصور خلوه عن واحد منها، والحوادث المتعاقبة لا بد وأن تكون متناهية على ما سبق في اثبات واجب الوجود، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة.

فيقال: ولقائل أن يقول نظير القول الحادث، والارادة الحادثة عندهم التسمع الحادث والتبصر الحادث، فانهم يقولون انه عند وجود المسموعات والمرئيات تجدد ما يسمونه التسمع والبصر، فهذا الحادث نظير ذلك الحادث، وعندهم أنه يخلو من وجود مثل هذا، وضده العام بخلاف نفس السمع والبصر، فان ذاك عندهم أنه لا يخلو عن القائلية والمريدية، وضدها العام كما لا يخلو عن نفس السمع والبصر وضده العام، فان قيل منهم من يفرق بين القول والارادة وبين التسمع والتبصر، فيقال: قد قيل ان هذا ليس هو المشهور عنهم، وسواء كان هو المشهور أو لم يكن، فانه يقال: إن كان صورة الإلزام كصورة الوفاق لزم خطأ من فرق بين الصورتين منهم، وان كان بينهما فرق مؤثر في الحكم لزم خطأ المسوى منهم، وعلى التقديرين لا يلزم صواب المنازع لهم، وأيضاً فإنه يقال: إما أن يكون تعاقب الحوادث ممكناً وإما ان يكون ممتنعاً، فإن كان ممكناً كانوا أخطأوا في قولهم يخلو عن القول والارادة ؟ وعن ضدهما اذ يمكن تعاقب ذلك عليه دائماً، وان كان ممتنعاً كان هذا الامتناع هو الفرق بين ذلك وبين السمع والبصر، فانه يمكن اتصافه في الازل بالسمع والبصر دون اتصافه بالحادث من القول والارادة، لكن على هذا لا يلزم تناقضهم في أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فإنهم يقولون ليس هو قابلا في الأزل للاتصاف بالحوادث، لكن يقال لهم هذا فرع امكان اتصافه بالحوادث، فلم قلتم ان ذلك ممكن؟ فيقولون: وهذا الالزام والمعارضة فرع امتناع اتصافه بالحوادث، فلم قلتم ان ذلك ممتنع؟ فعلم أن مثل هذا الالزام لا ينقطع به، لا هم ولا خصومهم المسلمون لهم امتناع تسلسل الحوادث، وأما من يقول أنه يمكن تسلسل الحوادث، فانه يبين خطأهم في هذا التفريق، ويقول اذا كان الحي لا يخلو عما يقبله وعن ضده، والرب تعالى قابل للاتصاف بالقول والإرادة لزم أن لا يخلو عن ذلك وعن ضده، لكن ضده صفة نقص، كضد السمع والبصر، فيلزم أنه ما زال متصفاً بالقول والارادة والاتصاف بنوع ذلك ممكن .

ولهم جواب ثالث عما ذكره من الالزام، وهو أن يقال نحن قلنا: الحي القابل لهذا لا يخلو عنه وعن ضده العام الذي يدخل فيه عدم هذه الصفات، لم تقل انه لا يخلو عنه وعن ضد وجودي، فان هذا ليس قولنا، فان القابل للشيء ولضده الوجودي قد يخلو عنهما عندنا، ولكن الاشعرية يقولون أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده الوجودي، وإذا كان كذلك فضد القول والارادة عدم ذلك، فلا يقال القول في ضد ذلك كالقول فيه، فيلزم تسلسل الحوادث لأن ضد ذلك عدم، والعدم لا يفتقر الى فاعل عندنا، ولا يضر عدم الشيء في الازل وجوده فيما لا يزال كالافعال المحدثة، وهذا جواب محقق لهم لكنه لا يتم إلا بأن يكون عدم القول والارادة في الازل ليس صفة نقص.

وقولهم: في ذلك كقول المعتزلة وهم خير من المعتزلة من وجهين: من جهة أنهم يجعلون القول والارداة قائمة بذاته، وهذا بحث آخر لا يختص بهذه المسألة ومن جهة أنهم يثبتون مشيئة أزلية وقابلية أزلية، وأيضاً فما ادعاه من أنه أثبت أن الحوادث لا بد وأن تكون متناهية ليس كما ذكر، وقد عرف الكلام فيما ذكر هو وغيره وضعف ذلك.

قال ابو الحسن الآمدي: الوجه الثالث: يعني في بيان تناقضهم، أن مذهبهم أن القول الحادث والارادة الحادثة عرض كاللون والطعم والرائحة، وانه يجوز في الشاهد تعري الجواهر عن الاقوال والارادات والطعوم والروائح والالوان، مع جواز انصافها بها، وقد أحالوا قيام الالوان والطعوم والروائح بذات الله تعالى، وجوزوا ذلك في القول والارادة، ولو قيل لهم: لم قضيتم بجواز قيام الطعوم والالوان والروائح بذات الله تعالى من غير أن يلزم استحالة التعري عنها كما في القول الحادث والارادة الحادثة لم يجدوا الى الفرق سبيلا؟ فيقال: ولقائل أن يقول جوابهم في هذا كجواب الاشعرية والسالمية إذا قيل لهم لم وصفتم الرب بالقول والارادة ولم تصفوه بالطعم واللون والريح؟ فاذا قالوا لأن القول والارادة من الصفات المشروطة بالحياة، وهي صفة كمال

بخلاف الطعم واللون والريح، أو غير هذا من الفرق، قالت الكرامية نظير ذلك، فالفرق بين هذا وهذا ليس من خصائص مسألة حلول الحوادث، فان نفي ذلك عند من ينفيه واجب سـواء قال: بحلول الحوادث أو لم يقل، ولو أثبته مثبت لكان يثبته سواء قال بحلول الحوادث أو لم يقل، وإنما يفترقان في أن هذا يجوز حدوث ذلك بخلاف الآخر، فحاصله أنهم لم ينفوا الطعم واللون والريح لكونه لو قبلها لم يخل منها، فان هذا الاصل عندهم فاسد، بل نفوها لما فارقت به صفات الحي، وأيضاً فيقال الفرق الذي فرقوا به بين اللون والريح وبين القول والارادة إما أن يكون مؤثراً، وإما أن لا يكون، فان كان مؤثراً بطل الالزام، وإن لم يكن مؤثرا لزم خطؤهم في احدى الصورتين لا بعينها، فلم لا يجوز أن يكون الخطأ فيما نفوه لا فيما أثبتوه؟ فلا يدل على صحة قول المنازع لهم فيما أثبتوه، فان أقام المنازع لهم دليلاً عقلياً أو سمعياً على نفي اللون والريح دون القول والارادة كان ذلك فرقاً مؤثراً، وان أقام دليلاً على نفي حلول الجميع كان ذلك حجة كافية دون الالزام.

قال الآمدي: الوجه الرابع: هو أن من مذهبهم أن الرب متحيز وأنه مقابل للعرش وأكبر منه، وليس مقابلاً لجوهر فرد من العرش، وقد قالوا بان العرض الواحد لا يقوم بجوهرين، والصفة الحادثة في ذات الله تعالى وهي القول أو الارادة، كما هو مذهبهم يجب قيامها مع اتحادها بجزئين فصاعدا، وهو مناقض لمذهبهم.

قلت: ولقائل أن يقول قولهم ان العرض لا يقوم بجوهرين مع قولهم بقيام القول والارادة بالله تعالى أمر لا يختص بمسألة حلول الحوادث، فان العلم والقدرة والمشيئة القديمة قائمة عندهم بذات الله تعالى، فالقيام بذاته لا يفترق الحال فيه بين أن يكون قديماً أو حادثاً من جهة كونه صفة واحدة قامت بجزأين، بل هذا بحث يتعلق بمسألة الصفات مطلقاً ولها موضع آخر، وأيضاً فيقال اذا كان من مذهبهم ان الرب متحيز كما حكاه عنهم مع أن ابن الهيضم وغيره منهم ينكر أن يكون متحيزاً فما ذكر من حجة المعتزلة عليهم غايتها

الزامهم إذا قامت به الصفات والحوادث أن يكون متحيزاً، فاذا كانوا ملتزمين لذلك كان هذا طرد قولهم، ويبقى البحث ليس هو في المسألة بل يبقى الكلام كله مع المعتزلة يعود الى مسألة التحيز والكلام إذا عاد الى أصل واحد كان الكلام فيه أخف مع انهم يمكنهم أن يلزموا المعتزلة بقيام الحوادث، وان لم يكن متحيزاً إذا كان لكل من المسألتين مأخذ يخصه، وبينهما اتفاق وافتراق، وأيضاً، فان ذكر قولهم في العرش ههنا لا يظهر له وجه إلا أن يقال هم يقولون بالتحيز والمتحيّز مركب من الجواهر المنفردة والعرض الواحد لا يقوم بجوهرين، فلا يقوم به ارادة ولا قول، وهذا القول ان توجه كان سؤالاً عليهم في أصل اثبات الصفات لله سواء كانت قديمة أو حادثة لا يختص هذا بمسألة حلول الحوادث، والكرامية لهم في اثبات الجوهر الفرد قولان: فمن نفى ذلك لم يلزمه هذا الالزام، ومن اثبته كان جوابه عن هذا كجواب غيره من الصفاتية في الصفات القائمة بالملائكة والآدميين وغيرهم، وكان لهم أيضاً أجوبة أخرى كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع:

قال الآمدي: الخامس: هو أن من مذهبهم ان مستند المحدثات انما هو القول الحادث او الارادة الحادثة، ومستند القول والارادة القدرة القديمة والمشيئة الازلية ولا فرق بين الحادث والمحدث من جهة تجدده، وهو انما كان مفتقراً الى المرجح من جهة تجدده وقد أستويا في التجدد، فلو قيل لهم: لم لا اكتفي بالقدرة القديمة والمشيئة الازلية في حدوث المحدثات من غير توسط القول والارادة كما اكتفى بها في القول والارادة كما اكتفى بها في القول والارادة لم يجدوا إلى الفرق سبيلا؟ فيقال: ولقائل أن يقول من الصفات ما يثبت بالسمع، وقد يكون ون أثبتوا ذلك بالمسع كما أثبت أئمة الصفاتية من السلف والخلف، كابن كلاب، والأشعري، والقاضي أبي بكر، والقشيري والبيهقي تكوين آدم باليدين بالسمع مع أن غيره لم يحتج إلى ذلك، كما أثبت أيضاً الاشعري وغيره التكوين يكن سمعاً مع أن العقل يكتفي بالقدرة، ونقل

ذلك عن أهل السنة والحديث، وقال عنهم: إن الله لم يخلق شيئاً إلا قال له (كن) وذكر أنه بقولهم يقول: والقرآن قد أخبر أنه اذا أراد شيئاً ان يقول له (كن فيكون) وان تخلص الفعل المضارع للاستقبال، وكذلك اذا ظرف لما يستقبل من الزمان يتضمن معنى الشرط غالباً، فلما رأوا السمع دل على أن المحدث يتعلق بقول وارادة يكون المحدث عقبه مع علمهم بأن قول الرب وارادته لا يقوم الا بذاته، قالوا ذلك، وأيضاً فجميع الطوائف فرقوا ذلك: وأيضاً فجميع الطوائف فرقوا بين حادث وحادث، وشرطوا في هذا ما لم يشرطوه في الآخر، فالفلاسفة يقولون: كل حادث مشروط بما قبله من الحوادث، ولا يسوون بين الحوادث، والمعتزلة البصريون يقولون: كل المحدثات لا تحدث إلا بارادة ولا تقوم الصفات إلا بمحل، وقالوا ان الارادة حدثت بلا ارادة وقامت في غير محل، وكذلك الفناء عندهم، والاشعرية فرقوا بين خلق آدم وغيره، وأيضاً فلا يخلو إما أن يكون بين هذين الحادثين فرق مؤثر، وإما أن لا يكون، فان كان بينهما فرق مؤثر بطل الالزام، وإن لم يكن فرق مؤثر لزم خطؤهم في أحد القولين، إما في الاكتفاء في الحدوث بالقدرة القديمة، وإما في اثبات شيء حادث للمحدثات المنفصلة، وحينئذ فقد يكونون إنما أخطأوا في الاكتفاء بمجرد القدرة والارادة القديمة، كما يقوله من يقول أن الحوادث لا بد لها من سبب حادث، وحينئذ فيلزم القول بدوام الحوادث كما هو قول من قاله من السلف، وأهل الحديث والكلام والفلسفة، وفي الجملة: هذا الالزام إذا صح يلزم الخطأ في أحد الموضعين لا يلزم صحة قول المنازع.

قال الآمدي: الوجه السادس: يخص القائلين بحدوث القول، وذلك أنهم وافقوا على أن القول مركب من حروف منتظمة، والحروف متضادة، فإنا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض نعلم استحالة الجمع بين الحروف وأنه يتعذر الجمع بين الكاف والنون من قوله (كن)، وقد وافقوا على استحالة تعرّي الباري عن الاقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها به، وعند

ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذات الباري تعالى أو لا يقال باجتماعها فيه، فان قيل باجتماعها فإما أن يقال بتجزي ذات الباري تعالى وقيام كل حرف بجزء منه، وإما أن يقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات، فان كان الأول فهو محال لوجهين:

الأول: أنه يلزم منه التركيب في ذات الله تعالى، وقد أبطلناه في ابطال القول بالتجسيم.

الثاني: أنه ليس اختصاص بعض الاجزاء ببعض الحروف دون البعض أولى من العكس، وان كان الثاني فيلزم منه اجتماع المضادات في شيء واحد وهو محال، وان لم نقل باجتماع حروف القول في ذاته، فيلزم منه مناقضة أصلهم في أن ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروّه عنه بعد اتصافه به. والحرف السابق الذي عدم عند وجود اللاحق قد كان صفة للرب، وقد زال بعد وجوده له.

قلت: ولقائل أن يقول هذا غايته أن يستلزم خطأهم في قولهم: إن مايقوم به من الحوادث لا يخلو منه، ولا ريب أن أكثر الناس يخالفونهم في هذا، ولا يقولون بدوام الحادث المعين، فمن قال باثبات الاستواء والنزول وغيرهما من الافعال القائمة بذاته المتعلقة بمشيئته وقدرته لا يقول ان ذلك يدوم، وكذلك أكثر القائلين بان الله كلم موسى بنداء بصوت سمعه موسى، والنداء بالصوت قائم بذات الله تعالى. لا يقولون إن ذلك النداء بعينه دائم أبداً ونظائره كثيرة، واذا كان كذلك فيقال: إما أن يكون بقاء الحادث الذي هو الحروف والاصوات ممكناً أو ممتنعاً، فان كان ممكناً صح قول الكرامية، وإن كان ممتنعاً صح قول من ينازعهم في دوام الحادث، ويقول: إنه لا يبقى مع اتفاق الجميع على قيام الحوادث به.

وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحة قول المنازع النافي لقيام الحوادث به، وأيضاً، فيقال قول القائل انه يستحيل الجمع بين الحروف هو من موارد

النزاع، فذهب طوائف إلى امكان اجتماعها من القائلين بقدم الحروف والقائلين بحدوثها، وهذا قول السالمية وغيرهم من القائلين باجتماعها مع قدمها، وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية، وقد قال بالأول طوائف من أهل الحديث والفقه والكلام من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وإذا كان هذا من موارد النزاع فإذا قال مثل هذا القائل نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف، كما نعلم استحالة اجتماع الضدين كالسواد والبياض. قيل له؛ فالذي تنصرهم أنت من الكلابية والاشعرية. قالوا: بان المعاني التي هي معاني الحروف المنتظمة هي معنى واحد في نفسه، والأمر والنهي والخبر صفات لموصوف واحد، فالذي هو الأمر هو الخبر، والذي هو الخبر هو النهي، وقالوا إن ذلك الواحد إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وان عبر عنه بالعبرية كان توراة، وان عبر عنه بالسريانية كان انجيلاً، ولا ريب أن جمهور العقلاء من الاولين والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق، والقائلين بأنه مخلوق ويقولون إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه:

منها: كون الامر هو عين الخبر، **ومنها** كون الخبر عن الخالق بمثل آية الكرسي هو الخبر عن المخلوق بمثل ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ **ومنها:** كون معاني التوراة إذا عربت تكون معاني القرآن إلى أمثال ذلك، ولهذا لم يقل هذا القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ابن كلاب ومن اتبعه، وهذا القول يتضمن أن تكون المعاني المتنوعة معنى واحداً، ولو قال ان المعاني التي للحروف يمكن اجتماعها في زمن واحد كان أقرب إلى المعقول من كونها معنى واحدا.

ولو قال قائل: إن الحروف المجتمعة هي حرف واحد في الحقيقة، وانما الحروف المتفرقة صفات للحرف لا أقسام له كان هذا شبيهاً بقول من يقول إن تلك المعاني المتنوعة معنى واحد، وذلك أنه من المعلوم بالاضطرار أن الحروف المنتظمة مطابقة لمعانيها المدلول عليها بها تحدث بحدوثها في نفس

المتكلم، وإذا قال القائل: أن الحروف متضادة يمتنع اجتمع اثنين في محل واحد أمكن أن يقال أن المعاني متصادة يمتنع اجتماع اثنين في محل واحد، فان غاية ما يقال ان محل المعاني واحد بخلاف محل الحروف، فانه متعدد، لكن تعدد المحل واتحاده لا ينفي التضاد، فان المثلين متضادان، وان كانا متماثلين في الحقيقة، والمحل فالباء والفاء تتضادان أعظم من تضاد الباء والحاء إذ الحرفان اللذان يتعدد محلهما يمكن اجتماعهما بخلاف مايتحد محلها، والضدان انما يمتنع اجتماعهما في محل واحد لا في محلين، فاذ قدر أن الحروف لا تكون إلا في محل واحد كانت بمنزلة معانيها التي لا تكون إلا في محل واحد، وإذا قدر أن لها محلين أمكن اجتماعها كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعاً، لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك لكون حركة بعض آلاته مستلزماً لحركة الآخر، وإلا فلو قدر أنا يمكننا تحريك الجميع كالذي ينفخ بيديه في هذه نفاخة وفي هذه نفاخة أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات في زمن واحد مع تعدد المحل، وإنما الذي يظهر امتناعه اجتماع حرفين في محل واحد في زمن واحد، ولكن هذا قد يقال فيه انه بمنزلة معاني الكلام، فان الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع معاني الكلام في زمن واحد في قلبه، وإذا كان كذلك، فمن قال باجتماع المعاني لزمه ما يلزم من قال باجتماع الحروف، فكيف من قال ان المعاني تكون معنى واحداً.

والفضلاء من أصحاب الاشعري يعترفون بضعف لوازم هذا القول مع نصرهم لكثير من أقوالهم الضعيفة، حتى الآمدي لما تكلم في مسألة الكلام قال: فان قيل: وإذا ثبت أنه متصف بصفة الكلام، وأن كلامه قديم، وانه ليس بحرف ولا صوت فهو متحد لا كثرة فيه في نفسه، بل التكثر إنما هو في تعلقاته ومتعلقاته، فان أقل عاقل ما لا يماري نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهي وغيره من أقسام الكلام، وأن ما انقسم اليه حقائق مختلفة وأمور متمايزة، وأنها من أخص أوصاف الكلام، لا أن الاختلاف عائد إلى نفس العبارات والتعلقات والمتعلقات، ولهذا فإنا لو قطعنا النظر عن العبارات والتعلقات

والمتعلقات ورفعناها وهما لم يخرج الكلام عن كونه منقسماً، وأيضاً فإن ما أخبر به من القصص الماضية والامور السالفة مختلفة متمايزة، وكذلك المأمورات والمنهيات مختلفة أيضاً، فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى، ولا الأمر بالصلاة هو نفس الامر بالزكاة وغيرها، ولا أن ما تعلق بزيد هو نفس ما تعلق بعمرو، ولا ما سمي خبراً هو عين ما سمي أمراً. إذ الامر طلب والخبر لا طلب فيه، بل هو حكم بنسبة مفرد إلى مفرد ايجاباً أو سلباً فثبت أن الكلام أنواع مختلفة، والكلام عام للكل، فيكون كالجنس لها.

قلنا: قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس، وان اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات، وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعاً إلى أخص صفة الكلام، بل إلى أمر خارج عنه، وعلى هذا نقول انه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة، فلا سبيل إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلاً، ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه، وزوال حقيقته.

قال؛ وعلى هذا فلا يخفى اندفاع ما استبعدوه من اتحاد الخبر، واختلاف المخبر واتحاد الأمر، واختلاف المأمور، وكذلك اختلاف الأمر والخبر مع اتحاد صفة الكلام، قال؛ فان قيل إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة والقدرة والعلم وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد، ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه، في ذاته، وذلك بأن يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص، وقدرة عند تعلقه بالايجاد، وهكذا سائر الصفات، وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات؟ وقال: أجاب الاصحاب عن ذلك بانه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والارادة بسبب التعلقات والمتعلقات، إذ القدرة معنى من شأنه تأتي الايجاد به، والارادة معنى من شأنه تأتي تخصيص الحادث

بحال دون حال، وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر، وهذا بخلاف الكلام، فان تعلقاته بمتعلقاته لا توجب أثراً. فضلا عن كونه مختلفاً.

قال؛ وفيه نظر، وذلك أنه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد مع امكان النزاع فيه، فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة، وذلك لان القدرة مؤثرة في الوجود، والوجود عن أصحابنا نفس الذات لا أنه زائد عليها، وإلا كانت الذوات ثابتة في العدم، وذلك مما لا قول به، واذا كان الوجود هو نفس الذات، فالذوات مختلفة فتأثير القدرة في آثار مختلفة، فيلزم أن تكون مختلفة كما قرروه وليس كذلك، وأيضاً؛ فان ما ذكروه من الفرق وان استمر في القدرة والارادة فغير مستمر في باقي الصفات، كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر مّا.

قال: والحق ما أورده من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فرّ بعض أصحابنا إلى القول بان كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة، وهي: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء، هذا كلامه. فيقال؛ قول القائل أن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الامور الموجبة تعدد الكلام، وقد رأيت انه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها، ثم رفعها بالكلية وجعلها نفس الذات، وهذا يعود إلى قول القائلين، بأن الوجود واحد ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع، وذلك لأنه من جوّز على الحقائق المتنوعة أن تكون شيئاً واحداً فلا فرق بين هذا وهذا، وذلك من جنس من يقول ان العالم هو العلم، والعلم هو القدرة، ولهذا كان منتهى هؤلاء النفاة إلى أن يجعلوا الوجود الذي هو نوع واحد واحداً بالعين، فيجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، ووجود زيد هو عين وجود عمرو، ووجود الجنة هو عين وجود النار، ووجود الماء هو عي وجود النار، ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم أنهم

يأخذون القدر المشترك بين الاعيان وهو الجنس اللغوي، فيجدونه وأحداً في الذهن، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد في الاعيان المتميزة، ولهذا شبه بعض أهل زماننا الكلام في انه جلس واحد مع تعدد أنواعه بالنوع الواحد، وعلى قوله لا يبقى في الخارج كلام أصلاً. ولو اهتدى لعلم أن هذا الكلام ليس هذا الكلام، كما أن هذه الحركة ليست هذه الحركة، وأن اشتراك أنواع الكلام في الكلام كاشتراك أنواع الحركة في الحركة، بل اختلاف أنواع الكلام أعظم من اختلاف أنواع الحركات من بعض الوجوه، والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن يقال: من جوز أن تكون القدرة والارادة والعلم حقيقة واحدة، كما أن الطلب والخبر حقيقة واحدة، فلماذا لا يجوّز أن تكون حقيقة الحروف المختلفة حقيقة واحدة، وكذلك حقيقة الاصوات؟ أعني ليست واحدة بالنوع، بل واحدة بالعين كما جعل الكلام واحدا بالعين، وكما سوغ أن تكون الصفات المتنوعة واحدة بالعين، والذين قالوا إن الكلام حروف وأصوات متقارنة قديمة لا يسبق بعضها بعضاً، وهو مع ذلك واحد إنما قالوه تبعاً لأولئك، وجرياً على قياس قولهم وهو لازم له مع ظهور فساده، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم، ويلزم من قال ذلك أن يجعل الطعم واللون والريح شيئاً واحداً.

واذا قيل: هذا كالسواد والبياض. قيل له: ويلزمك أن تجعل السواد والبياض شيئاً واحداً، كما جعلت العلم والقدرة والحياة شيئاً واحداً.

فاذا قال: نحن تكلمنا فيما يمكن اجتماعه من المعاني والسواد والبياض متضادان. قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أنه يلزمك هذا في المعاني المختلفة التي يمكن اجتماعها، كالطعم واللون والريح، فقل انها شيء واحد، كما أن العلم والارادة والقدرة والطلب

والخبر والامر والنهي شيء واحد.

الثاني: أن يقال تضاد الحروف كتضاد معاني الكلام، أو تضاد الحركات لا كتضاد السواد والبياض، فان المحل الواحد لا يتسع لحركتين ولا لمعنيين، فلا يتسع لحرفين وصوتين، وفرق بين ما يتضادان لانفسهما وما يتضادان لضيق المحل، واذا كان كذلك كان تضاد الحروف والحركات كتضاد معاني الكلام.

فإن قلت، الانسان يعجز في الساعة الواحدة عن جمع جميع معاني الكلام، فالحاق حروف الكلام بأسبابها وهي الحركات ومضموناتها ومدلولاتها وهي المعاني أولى من الحاقها بالمتضادات لنفسها كالسواد والبياض، وحينئذ فإذا جعلت معاني الكلام شيئاً واحداً فاجعل حروف الكلام شيئاً واحدا وإلا فما الفرق؟ وقد يقال في الفرق ان الحروف مقاطع الاصوات، والاصوات تابعة لأسبابها، وهي الحركات والحركات إما متماثلة واما مختلفة، وكل من الحركات المختلفة والمتماثلة متضادة لا يمكن اجتماع حركتين في محل واحد في زمن واحد، فلا يجتمع صوتان، فلا يجتمع حرفان، والحركات هي من الأكوان، والأكوان كالألوان، فكما لا يجتمع لونان مختلفان في محل واحد في وقت واحد، فلا يجتمع كونان في محل واحد في وقت واحد. بخلاف معاني الكلام كالطلب الذي يتضمن الحب للمأمور به، والبغض للمنهي عنه، والخبر الذي يتضمن العلم والاعتقاد للمخبر عنه، فانها وان كانت حقائق متنوعة لكن لا يمتنع اجتماعها، فان الامر بالشيء لا يضاد النهي عن غيره ولا العلم بثالث فلم تتضاد لأنفسها، ولكن لعجز العبد عن جمعها، فالامور ثلاثة أنواع: ما امتنع اجتماعها لنفسها كالالوان المختلفة، واما أمكن اجتماعها وقد تجتمع كالعلم والارادة والقدرة والطعم واللون والريح، وما يعجز بعض الاحياء عن جمعها كجمع الارادات الكثيرة والاعتقادات الكثيرة في زمن واحد، فهذه ليس بين حقائقها منافاة تمنع اجتماعها، ولكن العبد يعجز عن جمعها، كما أنه لا يمتنع أن يعمل بلسانه عملاً وبيده عملاً وبرجله عملاً، وأن يسمع كلام

هذا القارىء وهذا القارىء وهذا القارىء، فالجمع بين هذه الأمور قد يتعذر لعجز العبد لا لامتناع اجتماعها في نفسه، فان سمع هذا لا ينافي في سمع هذا لذاته، ولا هذه الحركة تنافي هذه الحركة لذاتها، ولهذا يعقل اجتماعها هذه بخلاف اجتماع الضدين، وكذلك رؤية المرئيات المختلفة لا تتضاد، ولكن المرئيات المختلفة لا تتضاد، ولكن يتضاد تحريك الاجفان إلى جهتين مختلفتين، فنفس الحركات متضاده وأما ما يحصل عنها من إدراك فليس هو في نفسه متضاداً فإذا قدر إدراك لا يفتقر إلى حركة أو يحصل بحركة واحدة، كمن ينظر الى السماء بتحديث واحد لم يكن ادراكه لهذه المدركات في آن واحد متضاداً، فهل يمكن أن يقال في الصوت مثل ذلك، وانه يمكن حصول أصوات بلا حركات، وحينئذ فلا تتضاد تلك الاصوات المجتمعة في محل واحد في زمن واحد في زمن واحد فيه نزاع.

وجمهور العقلاء على امتناعه، فإن كان هذا مما يمكن اجتماعه صار كمعاني الكلام والصفات، وان لم يكن اجتماعه صار كالمتضادات، وعلى هذا التقدير فمن قال بامكان اجتماع هذه الأمور لم يكن في قوله من الاستبعاد أعظم من قول من يقول تكون تلك الحقائق المختلفة شيئاً واحداً، وليس اجتماع ما يظهر تضاده باعظم من اتحاد ما يعلم اختلافه.

وإذا قال القائل: الأمور الالهية لا تشبه بأحوال العباد، بل العبد يختلف علمه باختلاف المعلومات، وارادته باختلاف المرادات، ويتعدد ذلك فيه والباري ليس كذلك. قيل: فاذا جوزتم أن يكون ما يعلم تعدده واختلافه في المخلوقين واحداً لا تعدد فيه ولا تنوع في حق الخالق أمكن منازعكم أن يقول كذلك، فيقول ما يمتنع اجتماعه في حقنا لا يمتنع اجتماعه في حقه، لأنه واسع لا يقاس بالمخلوقين، بل اجتماع الامور التي يظهر تضادها فينا أقرب من اتحاد الامور التي نعلم اختلافها، فان كون الشيء هو نفس ما يخالفه أمر فيه قلب الحقائق، وأما اجتماع الشيء وغيره في حق الخالق مع امتناع اجتماعها في حق المخلوق، فيدل على أنه يمكن في حقه ما لا يمكن في حق الخلق، وذلك يدل

على عظمته وقدرته.

وأيضاً؛ فقد يقول الكرامية وأمثالهم أن محل هذه الحروف والاصوات ليس هو بعينه محل الأخرى، والله واسع عظيم لا يحيط العباد به علماً ولا تدركه أبصارهم، وبالجملة، فالناس متنازعون في إمكان اجتماع الحروف وامكان قدمها، والنزاع في ذلك قديم. ذكره الاشعري في المقالات، وأصحاب أحمد متنازعون في ذلك، وكذلك أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وغيرهم من الطوائف، وكذلك أهل الحديث والصوفية، وحينئذ فيقال؛ إما أن يكون ذلك ممتنعاً، واما أن يكون ممكناً، فان كان ممتنعاً لم يكن ظهور امتناعه أعظم من ظهور امتناع قول الكلابية الذي يوجب قدم المعاني المتنوعة التي هي مدلول العبارات المنتظمة ويجعلها مع ذلك معنى واحداً، فان الألفاظ قوالب المعاني، ونحن كما لا نعقل الحروف إلا متوالية متعاقبة، فلا نعقل معانيها إلا كذلك، وبتقدير أن نعقل اجتماع معانيها، فهي معان متنوعة ليست شيئاً واحداً، ولهذا لما قالت الكلابية: لهؤلاء الحروف متعاقبة والسين بعد الباء، وذلك يمنع قدمها أجابوهم بثلاثة أجوبة، كما ذكر ابن الزاغوني، وقالوا: هذا معارض بمعاني الحروف فإنها متعاقبة عندنا، وأنتم تقولون بقدمها. الثاني أن التعاقب والترتيب نوعان: أحدهما؛ ترتيب في نفس الحقيقة، والثاني؛ ترتيب في وجودها، فإذا كانت موجودة شيئاً بعد شيء كان الذاتي حادثاً.

وأما الترتيب الذاتي العقلي، فهو بمنزلة كون الصفات تابعة للذات، وكون الارادة مشروطة بالعلم، والعلم مشروطاً بالحياة، وادعوا ان تقدم الحروف من هذا الباب، وهذا الذي يقال له تقدم بالطبع، وهو تقدم الشرط على المشروط، كتقدم الواحد على الاثنين وجزء المركب على جملته، ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الأول، فقول هؤلاء إن كان باطلاً فكون العلم هو الحياة والحياة هي الإرادة، ومعنى القرآن هو معنى التوراة، ومعنى آية الكرسي وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبي لهب

هو باطل أيضاً، سواء كان مثله في البطلان او أخفى بطلاناً منه ،أوأظهر بطلانا منه، وحينئذ فيقال: هب ان قول السالمية والكرامية باجتماع الحروف محال، فقول الكلابية أيضاً محال، فلا يلزم من بطلان ذاك صحة هذا، وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل، وحينئذ فيكون الحق هو القول الآخر، وهو أنه لم يزل متكلماً بحروف متعاقبة لا مجتمعة، وهذا يستلزم قيام الحوادث به، فمن قال بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه: ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل، وإن كان اجتماع الحروف ممكناً بطل أصل الاعتراض.

ومعلوم ان القسمة العقلية أربعة: لأن الحروف، **إما** ان يمكن قدم أعيانها، وحينئذ يلزم امكان اجتماعها، **وإما** ان لا يمكن قدم أعيانها، بل قدم أنواعها، **وإما** ان لا يمكن قدم اعيانها ولا انواعها، **وأما القسم الرابع:** وهو قدم أعيانها لا أنواعها، فهذا لا يقوله عاقل، وعلى التقديرين: فإما أن يمكن اجتماعها، وإما أن لا يمكن، فهذه خمسة أقسام، وأيضاً، فإذا أمكن الإجتماع، فإما ان يكون بقاؤها ممكناً، وإما أن لا يكون، فالقول المذكور عن الكرامية يتضمن حدوث أعيانها وأنواعها، لكن مع امكان اجتماعها وبقائها بعد الحدوث، وهذا قول من أقوال متعددة، وبإزاء ذلك من يقول يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها، إما مع امكان الاجتماع، وإما مع عدم امكان الاجتماع، ومن يقول يجب قدم نوعها لا قدم أعيانها قد يقول بامكان الاجتماع وقد لا يقول، والناس متنازعون في تكليم الله لعباده، هل هو مجرد خلق ادراك لهم من غير تجدد تكليم من جهته أم لا بد من تجدد تكليم من جهته؟ على قولين، للمنتسبين إلى السنة وغيرهم من أصحاب أبي حنيفة. ومالك والشافعي واحمد وغيرهم، فالأول قول الكلابية والسالمية، ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأن الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته، بل هو بمنزلة الحياة والثاني، قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم، وهو قول اكثر اهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة

وغيرهم، قالوا: ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول، ولهذا فرق الله بين إيحائه وتكليمه، كما ذكر في سورة النساء وسورة الشورى، والأحاديث التي جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم، وانه إذا قضى أمراً في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله، كأنه سلسلة على صفوان الى غير ذلك مما يطول ذكره، وإذا كان كذلك امتنع ان لا يقوم كلام الله به، فإنه يلزم ان لا يكون كلامه بل كلام من قام به، كما قد قرر في موضعه، والله سبحانه يحاسب الخلق في ساعة واحدة لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا.

وكذلك إذا ناجوه ودعوه اجابهم كما في الصحيح عن النبي ﷺ انه قال: «يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال الرحمن الرحيم، قال الله: أثنى عليّ عبدي، فإذا قال مالك يوم الدين، قال: مجدني عبدي، فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل». فقد أخبر النبي ﷺ ان الله يقول هذا لكل لمصل، والناس يصلون في ساعة واحدة، والله تعالى يقول لكل منهم هذا.

وقد روي ان ابن عباس قيل له كيف يحاسب الله الخلق في ساعة واحدة؟ فقال: كما يرزقهم في ساعة واحدة وأمثال ذلك كثير، وحينئذ فمن قال: إن هذه أقوال قائمة بنفسه تتعلق بمشيئته وقدرته يلزمه احد امرين، إما ان يقول باجتماعها في محل واحد، وإما ان يقول إن ذاته واسعة تسع هذه الأقوال كلها، ونحن نعقل أن يقوم بالذات الواحدة حروف كثيرة في آن واحد، وأصوات مجتمعة في آن واحد، لكن لا يكون هذا حيث هذا إذ لا يعقل في الشاهد انهما يجتمعان في محل واحد، وقد يقال ان مثل هذا يجيء على قول من يقول انه يقوم بذاته علوم لا نهاية لها، وارادات لا نهاية لها، وقدر لا نهاية

لها، فإن ذلك كقيام أفعال وأقوال لا نهاية لها، وهذا على وجهين: فمن قال: إن ذلك يقوم به على سبيل التعاقب، فهو كمن يقول انه تقوم به الكلمات والأفعال على سبيل التعاقب، ومن قال: انها كلمات أزلية كما تقوله طائفة. يقولون، إنه تقوم به علوم لا نهاية لها في آن واحد، كما يقوله أبو سهل الصعلوكي وغيره، فإن هذا يشبه قول من يقول: تقوم به حروف لا نهاية لها في آن واحد، لكن قد يقال: اجتماع العلوم بمعلومات والارادات لمرادات قد يقال انه لا يتضاد، كاجتماع معاني الكلام بخلاف اجتماع حروف، فإنه كاجتماع اصوات، واجتماع أصوات كاجتماع حركات، وجماع ذلك ان الحقائق إما ان تكون متماثلة، وإما ان لا تكون، وإذا لم تكن متماثلة، فإما ان يمكن اجتماعها في محل واحد في زمن واحد، وإما ان لا يمكن فالأول: المختلفة التي ليست بمتضادة كالعلم والقدرة وكالطعم واللون، والثاني المتضادة كالسواد والبياض، وكالعجز مع القدرة كالعلم بمعلومات، والقدرة على مقدرات، والإرادة لمرادات ليست هي متضادة، بل يمكن اجتماع ذلك، لكن قد يضيق عنه المحل، كما يضيق قلب العبد عن اجتماع امور كثيرة من ذلك مما لا يسعه قلبه، والقلوب تختلف أيضاً بذاتها، ولهذا يمكن بعض الناس أن يقرأ ويفعل بيده ورجله، وآخر لا يمكنه ذلك، كما يمكن هذا الحركة القوية الشديدة والآخر لا يمكنه ذلك، ويمكن هذا ان يرى ويسمع من المختلفات ما لا يمكن الآخر رؤيته أوسماعه، وإذا كان كذلك فالكلام في الصوت في شيئين:

احدهما: في بقاء الحركة وقدمها ولا ريب في إمكان بقاء نوع الصوت والحركة بمعنى حدوث الحركة، والصوت شيئاً فشيئاً كحركة الفلك والكواكب، واما إمكان قدم نوع الصوت والحركة ففيه قولان مشهوران للنظار، فالجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم تنكر امكان قدم ذلك، وكثير من أئمة اهل الحديث والفقه والتصوف والفلاسفة يجوزون قدم ذلك، ومنهم من يجوّز قدم نوع الصوت لا نوع الحركة وأما بقاء الصوت المعين والحركة المعينة، فجمهور العقلاء يحيلون بقاء ذلك وقدمه، بل امتناع قدم ما يمتنع

بقاءه أولى، فإن ما وجب قدمه وجب بقاؤه وامتنع عدمه.

ومن الناس من جوّز بقاء الصوت المعين والحركة المعينة، وبعض هؤلاء جوز قدم الصوت المعين ولا فرق بين الحركة والصوت، وأما الحروف المنطوق بها، فالناس متنازعون هل هي طرف للصوت ام يمكن وجود حروف منظومة بلا صوت؟ على القولين، وإذا قيل لا يمكن وجود حرف منطوق به إلا بصوت، فالحرف قد يعبر به عن نهاية الصوت وتقطعه، وقد يعبر به عن نفس الصوت المقطع كما يعبر بلفظ الحرف عن الحرف المكتوب، ويراد به الشكل تارة مجرداً عن المادة ويراد به مجموع المادة والشكل وهو المداد المصور.

والمسألة الثانية: ان الاصوات المتنوعة سواء قيل بوجوب تعاقبها شيئاً بعد شيء، او قيل بامكان بقاء الصوت المعين هل تقوم بالصائت الواحد إذا كان محل هذا الصوت ليس هو بعينه محل هذا الصوت، وان كان الصائت واحداً ولا ريب ان هذا اولى من قيام الحركات المتنوعة بالمتحرك الواحد إذا قامت كل حركة بمحل غير محل الأخرى، واما اجتماع الصوتين والحركتين في محل واحد فهو متعذر للتضاد عند اكثر العقلاء، او لضيق المحل عند بعضهم كاجتماع العلمين والقدرتين والارادتين المختلفتين والادراكين، ثم إذا قدّر ان محل هذه الصفات لا يكون إلا جسماً، فيبقى الكلام في الجسم هل هو مركب من الجواهر المنفردة او من المادة والصورة أولا من هذا ولا من هذا؟ وفي ذلك للنظار ثلاثة اقوال: فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطربوا في محل العلم ونحوه من العبد، هل هو جزء مفرد في القلب كما يذكر عن ابن الراوندي، أو أن الاعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة كما يقوله المعتزلة، أو حكم العرض لا يتعدى محله بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصه من العلم والقدرة ونحو ذلك، كما يقوله الأشعري على ثلاثة أقوال، ومن لم يقل بالجوهر الفرد لم يلزمه ذلك، بل يقول ان العرض القائم بالجسم ليس بمنقسم في نفسه، كما ان الجسم ليس

بمنقسم، وأما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة، وهؤلاء يقولون إن الانسان تقوم به الحياة والقدرة والحس بجميع بدنه، ويقولون ان بدن الانسان ليس مركباً من الجواهر المنفردة، فلا يرد عليهم ما ورد على أولئك.

وأما الأعراض القائمة بروحه من العلم والارادة ونحو ذلك، فهي أبعد عن الانقسام من الاعراض القائمة ببدنة، وروحه ابعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه، وإن قيل أنها جسم، وعلى هذا فـإذا قيـل: يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة ان يقال يقوم بالعين ادراك واحد لمدرك واحد، وبمنزلة ان يقوم بداخل الأذن سمع واحد لمسموع واحد، وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا ان النفس الناطقة لا تتحرك، ولا تكن، ولا تصعد، ولا تنزل، وليست بجسم، فإن عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم كالعلم بما لا ينقسم، وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسماً، وكلا المقدمتين ممنوعة، كما قد بسط الجواب عن هذه الحجة التي هي عمدتهم في غير هذا الموضع.

ولما عسر جواب هذه على الرازي ونحوه من اهل الكلام اعتقدوا ان القول بالمعاد مبني على اثبات الجوهر الفرد، لظنهم انه لا يمكن الجواب عن هذه إلا باثبات الجوهر الفرد، وأن القول بالمعاد يفتقر إلى القول بأن اجزاء البدن تفرقت ثم اجتمعت، وليس الامر كذلك، فإن إثبات الجوهر الفرد مما انكره أئمة السلف، والفقهاء، وأهعل الحديث، والصوفية، وجمهور العقلاء، وكثير من طوائف اهل الكلام، كالهشامية، والضرارية، والنجارية، والكلابية، وكثير من الكرامية، والقول بمعاد الأبدان مما اتفق عليه أهل الملل، فكيف يكون القول بمعاد الأبدان مستلزما للقول بالجوهر الفرد؟ وبسط هذه الامور له موضع آخر.

والمقصود هنا التنبيه على ما ذكره من البحث مع الكرامية، وحينئذ، فيقال قول الكرامية الذي حكاه عنهم من أنه يستحيل تعري الباري عن

الأقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها، قول لا يوافقهم عليه كل من وافقهم على أصل هذه المسألة، فإن الموافقين لهم على أصل المسألة هم اكثر الناس وأئمتهم من الطوائف كلها، حتى من أئمة اهل السنة والحديث، وأئمة الفلاسفة اهل الشرع وأهل الرأي، وأما هذا القول فوافقهم عليه قليل. قال: وعند ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذاته تعالى أو لا يقال باجتماعها فيه، فإن قيل باجتماعها، فإما ان يقال بتجزيء ذات الباري وقيام كل حرف بجزء منه، وإما ان يقال قيامها بذاته مع اتحاد الذات، فإن كان الاول فهو محال لوجهين.

احدهما انه يلزم منه التركيب في ذات الله، وقد أبطلناه في أبطال القول بالتجسيم.

قلت: ولقائل ان يقول قول القائل إما أن يتجزأ ويلزم منه التركيب لفظ مجمل، كما قد عرف غير مرة، فإن هذا يفهم منه، اما جواز الافتراق عليه أو أنه كان مفترقاً فاجتمع، أو ركبه مركب، ونحو هذه المعاني التي لا يقولونها، فإن أراد المريد بقوله إما أن يقال بتجزيء ذات الباري تعالى هذا المعنى، فهم لا يقولون بتجزئة، ولكن لا يلزم من رفع هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا وهذا، وإن كل واحد يقوم حيث لا يقوم الآخر، وهذا هو الذي عناه بلفظ التجزيء والتركيب، وقوله: انه أبطل هذا في إبطال القول بالتجسيم، فهم يقولون ليس فيما ذكرته في نفي التجسيم حجة على نفي قولهم، وذلك إنه قال: والمعتمد في نفي التجسيم ان يقال: لو كان الباري جسماً، فإما ان يكون كالأجسام، وإما أن لا يكون كالاجسام، فإن قيل: انه لا كالأجسام كان النزاع في اللفظ دون المعنى، والطريق في الرد ما أسلفناه في كونه جوهراً، وان قيل انه كالاجسام، فهو ممتنع لثمانية أوجه: منها أربعة وهي ما ذكرناها في استحالة كونه جوهراً، وهي الأول والثالث والرابع والخامس ويختص الجسم بأربعة اخرى.

قلت: والذي ذكره في ابطال كونه جوهراً، هو ان المعتمد انا نقول لو كان الباري جوهراًلم يخل إما ان يكون جوهراً كالجواهر أو لا كالجواهر، والأول باطل لخمسة أوجه، وإن قيل انه جوهر لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب، فانا انما ننكر كونه جوهراً كالجواهر، وإذا عاد الأمر إلى الاطلاق اللفظي، فالنزاع لفظي ولا مشاحنة فيه إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به، ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل إلى اثباته.

قال: وعلى هذا فمن قال انه جوهر بمعنى انه موجود لا في موضوع، والموضوع هو المحل[1] المقوم ذاته المقوم لما يحل فيه، ما قاله الفلاسفة، أو أنه جوهر بمعنى انه قائم بنفهس غير مفتقر في وجوده إلى غيره، كما قاله النصارى مع اعترافه انه لا يثبت له احكام الجواهر، فقد وافق في المعنى، وأخطأ في الاطلاق من حيث انه لم ينقل عن العرب إطلاق الجوهر بازاء القائم بنفسه، ولا ورود فيه إذن من الشرع، فيقال: إذا كان قول القائل انه جوهر لا كالجواهر، وجسم لا كالاجسام موافقاً لقولك في المعنى، وإنما النزاع بينك وبينه في اللفظ قامت حجته عليك لفظا ومعنى. اما اللفظ فمن وجهين.

أحدهما: أنه كما أن الشارع لم يأذن في اثبات هذه الالفاظ له، فلم يأذن في نفيها عنه، وأنت إذا لم تسمه سخياً لعدم إذن الشرع، فليس لك ان تقول ليس بسخي لعدم إذن الشرع في هذا النفي، بل إذا لم يطلق إلا ما أذن فيه الشرع لا يطلق لا هذا ولا هذا، ثم انت تسميه قديماً وواجب الوجود، وذاتا ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع، والشارع يفرق بين ما يدعي به من الأسماء فلا يدعى إلا بالاسماء الحسنى، وبين ما يخبر بمضمونه عنه من الاسماء لاثبات معنى يستحقه نفاه عنه ناف لما يستحقه من الصفات، كما انه من نازعك في قدمه، أو وجوب وجوده، قلت مخبراً عنه بما يستحقه انه قديم وواجب

(١) قوله: المقوم ذاته الخ. يتأمل ولعلها نسختان جمع بينها الناسخ. انظر كتبه مصححة.

الوجود، فان كان النزاع مع من يقول هو جوهر وجسم في اللفظ، فعذرهم في الاطلاق ان النافي نفى ما يستحقه الرب من الصفات في ضمن نفي هذا الاسم، فأثبتنا له ما يستحقه من الصفات باثبات مسمى هذا الاسم، كما فعلت أنت وغيرك في اسم قديم وذات وواجب الوجود ونحو ذلك.

الثاني: انك احتججت على نفي ذاك بان العرب لم ينقل عنها اطلاق الجوهر بازاء القائم بنفسه، فيقال لك: ولم ينقل عنها اطلاقه بإزاء كل متحيز حامل للأعراض ولا نقل عنها اطلاق لفظ ذات بإزاء نفسه، وإنما لفظ الذات عندهم تأنيث (ذو) فلا تستعمل إلا مضافة كقوله تعالى ﴿فاتَّقُوا اللهَ وأصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُم﴾[1] وقوله ﴿انَّهُ عَليمٌ بذاتِ الصُّدُورِ﴾[2] وقول النبي ﷺ: «لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله» وقول خبيب:

وذلـك في ذات الإلــه وإنْ يشــأ يبارك على أوصــال شَلْــوٍ ممزَّعِ

وأمثال ذلك، أي في جهة الله أي لله تعالى، ولهذا انكر ابن برهان وغيره على المتكلمين اطلاق لفظ ذات الله، وإذا كان كذلك فانت أطلقت لفظ الذات على ما لم تطلقه العرب بغير إذن من الشرع، ولو قال لك قائل: إن الله ليس بذات نازعته، فهكذا يقول منازعك في اسم الجوهر، والجسم إذا كان موافقا لك على معناهما، وأيضاً، فإن لفظ الجوهر والجسم قد صار في اصطلاحكم جميعاً أعم مما استعملت فيه العرب، فإن العرب لا تسمي كل متحيز جوهراً، ولا تسمي كل مشار إليه جسماً، فلا تسمي الهواء جسماً وفي اصطلاحكم سميتم هذا جسماً، كما سميتم في اصطلاحكم باسم الذات كل موصوف، أو كل قائم بنفسه، او كل شيء، فلستم متوقفين في الاستعمال لا على حد اللغة العربية، ولا على اذن الشارع لا في النفي ولا في الاثبات، فإن

(١) سورة الأنفال، الآية: ١.

(٢) سورة هود، الآية: ٥، وسورة فاطر، الآية: ٣٨ وسورة الزمر، الآية: ٧.

لم يكن لك حجة على منازعك إلا هذا كان خاصاً لك، وكان حكمه فيما تنازعتما فه، كحكمكما فيما اتفقتما عليه أو فيما انفردت به دونه من هذا الباب، وأيضاً فحكايتك عن الفلاسفة انهم يسمونه جوهراً، والجوهر عندهم الموجود لا في موضوع إنما قاله ابن سينا ومن تبعه، وأما أرسطو وأتباعه وغيرهم من الفلاسفة[1] فيسمونه جوهراً، فالوجود كله ينقسم عندهم إلى جوهر وعرض، والمبدأ الأول داخل عندهم في مقولة الجوهر، والأظهر أن النصارى إنما اخذوا تسميته جوهراً عن الفلاسفة، فإنهم ركبوا قولاً من دين المسيح ودين المشركين الصائبين.

وأما النزاع المعنوي: فيقال، قول القائل انه جوهر كالجواهر، أو جسم كالاجسام لفظ مجمل، فانه قد يراد به أنه مماثل لكل جوهر وكل جسم فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه، وقد يراد به أنه مماثل لها في القدر المشترك بينها كلها بحيث يجب، ويجوز ويمتنع عليه ما يجب ويجوز ويمتنع على ما حصل فيه القدر المشترك منها، ولو أنه واحد، فجما الأول؛ فانه إما ان يقول مع ذلك بتماثل الأجسام والجواهر، واما أن يقول باختلافها، فان قال بتماثلها كان قوله هو القول الثاني إذ كان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه باعتبار ذاته، وان قال باختلافها امتنع مع ذلك أن يقول انه كالأجسام، فانه من المعلوم على هذا التقدير أن كل جسم ليس هو مثل الآخر، ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، فكيف يقال في الخالق سبحانه انه يجوز عليه ما يجوز على كل مخلوق قائم بنفسه، حتى في الجماد والنبات والحيوان، هذا لا يقوله عاقل، حتى القائلون بوحدة الوجود، فهؤلاء عندهم هو نفس وجود الأجسام المخلوقة، ولكن هم مع هذا لا يقولون أنه يجوز على وجود جميع الموجودات ما يجوز على وجود هذا وهذا، وإن قال انه كالاجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع لا على كل واحد واحد، فهذا أيضاً قول معلوم الفساد

---

(١) قوله: فيسمونه جوهراً إلخ. لعله يسمونه كما هو مقتضى المقابلة.

ولا نعرف قائلاً معروفاً يقول به، فان هذا هو التشبيه والتمثيل الذي يعلم تنزه الله عنه إذ كان كل ما سواه مخلوقاً والمخلوقات تشترك في هذا المسمى، فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه، بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز؟ ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات لزم الجمع بين النقيضين، فانه يجب له الوجود والقدم، فلو وجب ذلك للمحدث مع أنه لا يجب له ذلك لزم ان يكون ذلك واجباً للمحدث غير واجب له، ولو جاز عليه الامكان والعدم مع ان الواجب بنفسه القديم الذي لا يقبل العدم، لا يجوز عليه الإمكان والعدم للزم أن يمتنع عليه العدم لا يمتنع عليه، وأن يجب له الوجود لا يجب له، وذلك جمع بين النقيضين، فتنزيه الله عما يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقين يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها، سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات أو مختصة ببعضها، فعلم أن القول بانه جوهر كالجواهر أو جسم كالاجسام، سواء جعل التشبيه لكل منها، أو بالقدر المشترك بينها لم تقل به طائفة معروفة أصلاً، فإن كان النزاع ليس الا مع هؤلاء فلا نزاع في المسألة فتبقى بحوثه المعنوية في ذلك ضائعة، وبحوثه اللفظية غير نافعة، مع أني الى ساعتي هذه لم أقف على قول لطائفة ولا نقل عن طائفه أنهم قالوا جسم كالاجسام، مع أن مقالة المشبهة الذين يقولون يد كيدي، وقدم كقدمي، وبصر كبصري مقالة معروفة.

وقد ذكرها الائمة كيزيد بن هرون، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه وغيرهم، وأنكروها وذموها ونسبوها إلى مثل داود الجواربي البصري وأمثاله، ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثله بكل شيء من الأجسام، بل ببعضها ولا بد مع ذلك أن يثبتوا التماثل من وجه والاختلاف من وجه، لكن إذا أثبتوا من التماثل ما يختص بالمخلوقات كانوا مبطلين على كل حال.

وفي الجملة: الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر، فان الأول دل على نفيه الكتاب، والسنة واجماع

السلف، والائمة، واستفاض عنهم الانكار على المشبهة الذين يقولون يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي، وقد قال الله تعالى ﴿لَيْسَ كمثْلِهِ شيء﴾[1] وقال تعالى: ﴿ولم يكُنْ لهُ كُفُواً أحَد﴾[2] وقال: ﴿هَلْ تعْلَمُ لَهُ سمياً﴾[3] وقال تعالى: ﴿فَلاَ تَجْعلوا للهِ أنْداداً﴾[4] وأيضا فنفي ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير موضع، وأفردنا الكلام على قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ في مصنف مفرد.

وأما الكلام في الجسم والجوهر ونفيهما أو اثباتها، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والائمة بذلك لا نفياً ولا اثباتاً، والنزاع بين المتنازعين في ذلك بعضه لفظي وبعضه معنوي أخطأ هؤلاء من وجه، وهؤلاء من وجه، فان كان النزاع مع من يقول و جسم أو جوهر إذا قال لا كالأجسام ولا كالجواهر، إنما هو في اللفظ، فمن قال هو كالاجسام والجواهر يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى، فان فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى كان قوله مردوداً، وذلك بأن يتضمن قوله اثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل، وإن فسر قوله جسم لا كالاجسام باثبات معنى آخر مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه، فلا بد أن يلحظ في هذا المقام اثبات شيء من خصائص المخلوقين للرب أو لا وذلك مثل أن يقول: أصفه بالقدر المشترك بين سائر الاجسام والجواهر، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات، وبين كل حي عليم سميع بصير، وان كنت لا أصفه بما يخ ص به المخلوقات وإلا فلو قال الرجل: هو حي لا كالاحياء، وقادر لا كالقادرين، وعليم لا كالعلماء، وسميع لا كالسمعاء، وبصير لا كالبصراء ونحو ذلك، وأراد بذلك نفي خصائص

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) سورة الاخلاص، الآية: ٤.

(٣) سورة مريم، الآية: ٦٥.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

المخلوقين، فقد أصاب، وإن أراد نفي الحقيقة التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك. مثل أن ي:بت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبته الله لنفسه وهو من صفات كماله، فقد أخطأ إذا تبين هذا، فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته يقع من جهة المعنى في شيئين.

أحدهما: أنهم متنازعون في تماثل الاجسام والجواهر على قولين معروفين، فمن قال بتماثلها قال كل من قال انه جسم لزمه التمثيل، ومن قال انها لا تتماثل قال أنه لا يلزمه التمثيل، ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين للجسم مشبهة بحسب ما ظنوه لازماً لهم، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتيها مشبهة ومجسمة، حتى سموا جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية وغثا وغثراً ونحو ذلك بحسب ما ظنوه لازماً لهم، لكن اذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم لم يجز نسبتها اليه على أنها قول له، سواء كانت لازمة في نفس الامر او غير لازمة، بل إن كانت لازمة مع فسادها دل على فساد قوله، وعلى هذا فالنزاع بين هؤلاء وهؤلاء في تماثل الاجسام، وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وبين الكلام على جميع حججهم.

والثاني: أن مسمى الجسم في اصطلاحهم قد تنازعوا فيه، هل هو مركب من أجزاء منفردة، أو من الهيولي والصورة أو لا مركب لا من هذا ولا من هذا؟ واذا كان مركباً، فهل هو جزآن أو ستة أجزاء أو ثمانية أجزاء او ستة عشر جزءاً أو اثنان وثلاثون؟ هذا كله مما تنازع فيه هؤلاء، فثبتوا التركيب المتنازع فيه في الجسم يقولون لأولئك انه لازم لكم إذا قالوا هو جسم، وأولئك ينفون هذا اللزوم، وقد يكون في المجسمة من يقول انه جسم مركب من الجواهر المنفردة، وينازعهم في امتناع مثل هذا التركيب عليه، ويقول لا حجة لكم على نفي ذلك إلا ما أقمتموه من الأدلة على كون الاجسام محدثة أو ممكنة، وكلها أدلة باطلة كما بسط في موضعه، وبينهم نزاع في أمور أخرى، ينازعهم فيها من لا يقول هو جسم مثل كونه فوق العالم، أو كونه ذا قدر، أو كونه متصفاً بصفات قائمة به، فالنفاة يقولون هذه لا تقوم إلا

بجسم، وأولئك قد ينازعونهم في هذا أو بعضه، وينازعونهم في انتفاء هذا المعنى الذي سموه جسماً، فهم ينازعون إما في التلازم وإما في انتفاء اللازم، إذا تبين أن هذه الامور كلها ترجع الى هذه الامور الثلاثة، فان الحجج الثمانية التي ذكرها الآمدي أربعة على نفي الجواهر، وأربعة مختصة بالجسم، الأولى قوله: لو كان جوهراً كالجواهر، فأما أن يكون واجباً لذاته، واما أن لا يكون، فإن كان واجباً لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية، وان كان ممكناً لزم أن لا يكون واجباً لذاته، وان كان لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب.

فيقال: لا نسلم أنه اذا كان واجباً لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود، ولا يلزم ان الاشتراك في الجوهرية يقتضي الاشتراك في جميع الصفات التي تجب لكل منها وتتمنع عليه، وتجوز له.

وكذلك يقال: لا نسلم انه اذا لم يكن كالجواهر كان تسلماً للمطلوب، وذلك أنه اذا قيل حي لا كالاحياء، وعالم لا كالعلماء، وقادر لا كالقادرين، لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات، ولا اثبات خصائص المخلوقات، فمن قال هو جوهر وفسره إما بالمتحيز، واما بالقائم بذاته، وإما بما هو موجود في موضوع لم يسلم أن الجواهر متماثلة، بل يقول تنقسم الى واجب وممكن، كما ينقسم الحي والعليم الى هذا وهذا.

فإن قال: إذا كان متحيزاً فالمتحيزات مماثلة له كان هذا مصادرة على المطلوب لأنه نفي كونه جسماً بناء على نفي الجوهر ونفي الجوهر بناء على نفي المتحيز، والمتحيز هو الجسم أو الجوهر والجسم، فيكون قد جعل الشيء مقدمة في اثبات نفسه، وهذه هي المصادرة.

قال الآمدي **الوجه الثاني:** أنه إما أن يكون قابلا للتحيزية أو لا يكون، فان كان الأول لزم أن يكون جسماً مركبا وهو محال كما يأتي، وإن كان الثاني لزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد، ولقائل أن يقول: ان عنيت

بالتحيزية تفرقته بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق، فلا نسلم أن ما لا يكون كذلك يلزم ان يكون حقيراً، وان عنيت به ما يشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع، بل نقول: ان كل موجود قائم بنفسه، فانه كذلك، وان ما لا يكون كذلك فلا يكون الإ عرضاً قائما بغيره، وانه لا يعقل موجود الإ ما يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه، كما قد بسط في موضعه، وسيأتي الكلام على حجة نفيه.

قال والثالثة: لا يخلوا إما أن يكون لذاته قابلاً لحلول الاعراض المتعاقبة أو لا، فان كان الأول فيلزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال كما يأتي، وان كان الثاني فيلزم امتناع ذلك على كل الجواهر ضرورة الاشتراك بينها في المعنى وهو محال خلاف المحسوس، ولقائل أن يقول الجواب من وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم امتناع حلول الاعراض المتعاقبة، وأنت قد اعتمدت في هذا الوجه الذي ذكرته من تناقض اهل هذا القول على نفي الجسم والجوهر، فلو جعلت هذا حجة في ذلك لزم المصادرة على المطلوب إذ كنت في كل من المسألتين تعتمد على الاخرى، وان اعتمدت على نفيه بالوجوه الآخر، فقد عرف فساد كلامك وكلام غيرك.

الثاني: ان يقال: ولم قلت انه اذا امتنع حلول الحوادث على بعض الجواهر يمتنع على سائرها؟ ألست تقول ان ذلك يمتنع على بعض الذوات دون بعض، وبعض القائمين بانفسهم دون بعض، وبعض الموصوفات دون بعض؟ فلو قال لك قائل: الاشتراك في كون كل من الشيئين ذاتاً قائمة بنفسها موصوفة بالصفات يوجب اشتراكها في حلول الحوادث، لكان هذا القول إما أن يلزمك وإما أن لا يلزمك، فان لزمك كان هذا لازماً لك، ولمنازعك فليس لك أن تنفيه، وان لم يلزمك فما كان جوابك عن إلزاما يلزمك به هو جواب منازعك.

فإن قلت الاشتراك في الجوهرية اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام

الحوادث به قال لك كل من الخصمين: والاشتراك في الذاتية والموصوفية والقيام بالنفس اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به، وأنت اذا أتصفت علمت أن البابين واحد.

الثالث: أن يقال: ما تعني بقولك الاعراض المتعاقبة؟ اتعني به أحواله التي دلت النصوص على قيامها به، أم غير ذلك؟ الأول: مسلم، لكن لا نسلم مساواة المخلوقات له في خصائصه، والثاني ممنوع.

قال الرابع: أنه لا يخلو إما أن تكون ذاته قابلة لان يشار اليها انها هنا أو هناك، أولا تكون قابلة لذلك، فان كان الأول فيكون متحيزاً اذ لا معنى للتحيز الا هذا، والتحيز على الله محال لوجهين:

الاول: انه ما ان يكون منتقلاً عن حيزة او لا يكون منتقلا عنه، فان كان منتقلاً عنه فيكون متحركاً وان لم يكن منتقلاً عنه فيكون ساكناً والحركة والسكون حادثان على ما يأتي وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

الوجه الثاني: ان اختصاصه بحيزة إما أن يكون لذاته او لمخصص من خارج، فان كان الأول فليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى، وإن كان لغيره وجب أن يكون الرب مفتقراً الى غيره في وجوده، فلا يكون واجب الوجود، وان كان غيره متحيز لزم في كل الجواهر ان يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو محال، وكيف وانه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته، فما لا يكون كذلك لا يكون جوهراً.

قلت: ولقائل ان يقول لا نسلم انه اذا كان قابلاً للاشارة كان متحيزاً، وقوله لا معنى للتحيز إلا هذا إن أراد به أن المفهوم من كونه مشار اليه هو المفهوم من كونه متحيزاً كان قوله فاسداً بالضرورة، وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا قيل له: من الناس من ينازعك في هذا، ويقول: انه سبحانه فوق العالم ويشار اليه وليس بمتحيز، فان قال: هذا فساده معلوم

بالضرورة، قيل له: ليس هذا بأبعد من قولك انه موجود قائم بنفسه متصف بالصفات مرئي بالأبصار، وهو مع هذا لا يشار اليه، وليس بداخل العالم، ولا خارجه، ولا مباين له، ولا مداخل له.

فان قلت: احالة هذا من حكم الوهم. قيل لك: واحالة موجود قائم بنفسه يشار اليه ولا يكون متحيزاً من حكم الوهم، بل تصديق العقول بموجود يشار اليه، ولا يكون متحيزاً أعظم من تصديقها بموجود قائم بنفسه متصف بالصفات لا يشار اليه، وليس بداخل العالم ولا خارجه، ثم يقال ثانياً: لم قلتم انه يمتنع أن يكون متحيزاً: قولك: إما أن يكون متحركاً او ساكناً يقال لك: فلم لا يجوز ان لا يكون قابلا للحركة والسكون وثبوت أحدهما فرع قبوله له؟ فان قلت: كل متحيز فهو قابل لهما: قيل لك: علمنا بهذا كعلمنا بأن كل موجود قائم بنفسه موصوف بالصفات إما مباين لغيره واما محايث له، فان جوزت موجودا قائماً بنفسه لا مباين ولا محايث فجوز وجود موجود متحيز ليس بمتحرك ولا ساكن، فان قلت المتحيز إما أن يكون منتقلاً عن حيزه، أو لا يكون منتقلاً عنه، والاول هو الحركة، والثاني هو السكون قيل لك: ليس كل حيز أمراً وجودياً فان العالم متحيز وليس له حيز وجودي، ومن قال أن الباري وحده فوق العالم، أو سلـم لك أنه متحيز لم يقل انه في حيز وجودي، وحينئذ فالحيز أمر عدمي فقولك: إما أن يكون منتقلاً عنه أو لا، كقولك: إما أن يكون منتقلاً بنفسه أو لا وهو معنى قولك: إما أن يكون متحركاً او ساكناً، وهذا اثبات الشيء بنفسه.

فان قلت: هذا بين مستقر في الفطرة والعلم به بديهي قيل لك: ليس هذا بأبين من قول القائل إما أن يكون صانع العالم حيث العالم، وإما أن لا يكون حيث العالم، والثاني هو المباينة والخروج عنه.

فان قلت: يمكن أن لا يكون داخلاً فيه ولا خارجا عنه: قيل لك: ويمكن أن لا يكون المتحيز منتقلاً ولا يكون ساكناً كما تقوله أنت، فيما تقول انه قائم بنفسه لا منتقل ولا ساكن.

فان قلت: أنا أعقل هذا فيما ليس بمتحيز ولا أعقله في المتحيز. قيل: وكيف عقلت أو لا ثبوت ما ليس بمتحيز بهذا التفسير، والمنازع يقول أن لا أعقل إلا ما هو داخل أو خارج.

فاذا قلت أنت هذا فرع ثبوت قبول ذلك وقابل ذلك هو المتحيز فما لا يكون كذلك لا يكون قابلاً للمباينة والمحايثة والدخول والخروج قال لك: نحن لا نعقل موجوداً إلا هذا.

فان قلت: بل هذا ممكن في العقل وثابت أيضاً قال لك: وكذلك متحيز لا يقبل الحركة والسكون هو أيضا ممكن في العقل، وثابت.

فان قلت: الفطرة تدفع هذا؟ قيل لك: وهي لدفع ذاك أعظم.

فان قلت: ذاك حكم الوهم. قيل: وهذا حكم الوهم.

فان قلت: العقل أثبت موجوداً ليس بمتحيز. قيل لك: إنما أثبت ذاك بمثل هذه الادلة التي نتكلم على مقدماتها، فان أثبت مقدمات النتيجة بالنتيجة كنت مصادراً على المطلوب، فانت لا يمكنك اثبات موجود ليس بمتحيز إلا بمثل هذا الدليل، وهذا الدليل لا يثبت إلا ببيان امكان وجود موجود ليس بمتحيز، فلا يجوز أن تجعله مقدمة حجة في اثبات نفسه. ويقول له الخصم ثالثاً: هب أنك تقول لا بد له إذا كان متحيزاً من الحركة والسكون، فنحن نقول: ان كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون، فإنه إما أن يكون منتقلاً او لا يكون منتقلاً، فان كان منتقلاً فهو متحرك والا فهو ساكن، فإن قلت ثبوت الانتقال وسلبه فرع قبوله. قيل لك: هذا التقسيم معلوم بالضرورة في كل قائم بنفسه، كما ذكرت أنه معلوم بالضرورة في كل ما سميته متحيزاً وحيزه عدم محض، فإنه إذا لم يكن إلا الانتقال وعدم الانتقال، فالانتقال هو الحركة وعدمه هو السكون.

واذا قلت: هذان متقابلان تقابل العدم والملكة، فلا بد من ثبوت القبول كان الجواب من وجوه:

أحدها: أن يقال لك مثل هذا فيما سميته متحيزاً.

الثاني: أن يقال هذا اصطلاح اصطلحته والا فكل ما ليس بمتحرك وهو قائم بنفسه فهو ساكن، كما انه كل ما ليس بحي فهو ميت.

الثالث: أن يقال هب أن الامر كذلك، ولكن اذا اعتبرنا الموجودات فما يقبل الحركة أكمل مما لا يقبلها، فاذا كان عدم الحركة عما من شأنه أن يقبلها صفة نقص، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصاً، كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات.

ونقول رابعاً: الحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها، فاذا قدرنا ذاتين إحداهما تتحرك أصلاً كانت الاولى أكمل.

ويقول الخصم رابعاً قوله: لم لا يجوز أن يكون متحركا قولك الحركة حادثة؟ قلت: حادثة النوع أو الشخص. الأول ممنوع، والثاني مسلم. قولك: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ان أريد به ما لا يخلو عن نوعها فممنوع، والثاني لا يضر، وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة، وهو قولك: الحادث لا يكون أزلياً وهي ضعيفة كما عرفت إذ لفظ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص، فاللفظ مجمد، كما أن قول القائل: الفاني لا يكون باقياً لفظ مجمل، فان أراد به أن القائم بنفسه لا يكون باقياً فهو حق، وان أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل، فان نعيم الجنة دائم باق مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات تفنى شيئاً بعد شيء، وان كان نوعه لا يفنى.

وأما قوله في الوجه الثاني أن اختصاصه بحيزه إما أن يكون لذاته، أو لمخصص من خارج. فيقال: أتعني بالحيز شيئاً معيناً موجوداً أو شيئاً معيناً سواء كان موجودا أو معدوماً، أو شيئاً مطلقاً؟ فان عنيت الأول فالرب سبحانه لا يجب أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار عند المنازع، بل ولا عند طائفة معروفة، وإن عنيت الثاني لم يسلم المنازع كونه متحيز بهذا الاعتبار،

وان عنيت الثالث فيقال لك حينئذ فليس اختصاصه بحيز معين من لوازم ذاته، بل هو باختياره، واذا كان يخصص بعض الأحياز بما شاء من مخلوقاته، فتصرفة بنفسه أعظم من تصرفه لمخلوقاته.

وأما قولك :ليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به ضرورة المساواة في المعنى، فكلام ساقط لوجوه.

أحدها: أن الله يخص ما شاء من الأحياز بما شاء من الجواهر، ولا يقال ليس هذا أولى من هذا، فكيف يقال انه ليس أولى من بعض مخلوقاته بما هو قادر عليه مختار له؟

والثاني: أن يقال فما من جوهر إلا وله حيز يختص به دون غيره من الجواهر، سواء قيل انه حيزه الطبيعي أو لا، فعلم أن مجرد الاشتراك في الجوهرية لا يستلزم الاشتراك في كل حيز.

الثالث: ان كل جوهر مختص عن غيره بصفة تقوم به ومقدار يخصه مع اشتراكها في الجوهرية، فكيف لا يختص بحيزة؟

الرابع: أن الحيز ليس أمراً وجودياً، وانما هو أمر عدمي، والجواهر الموجودة لا بد أن يكون لبعضها نسبة الى بعض بالعلو والسفول، والتيامن والتياسر، والملاقاة والمباينة، ونحو ذلك، وكل منها مختص من ذلك بما هو مختص به لا يشاركه فيه سائر الجواهر، فكيف يجب أن يشارك المخلوق لخالقه؟

الخامس: أن هذا مبني على تماثل الجواهر، وهو ممنوع، بل هو مخالف للحس، وسيأتي كلامه في ابطاله.

السادس: أنا لو فرضنا الجواهر متماثله فالمخصص لكل منها بما يختص به هو مشيئة الرب وقدرته، وإذا كان بقدرته ومشيئته يصرف مخلوقاته، فكيف لا يتصرف هو بقدرته ومشيئته كما أخبرت عنه رسله، وكما أنزل بذلك كتبه حيث أخبر أنه خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى العرش، وأمثال

ذلك من النصوص.

وأما قوله: إن كان غير متحيز لزم أن يكون كل جوهر غير متحيز فعنه جوابان.

أحدهما: أن يقال له ولأمثاله كالرازي، والشهرستاني ونحوهما من المتأخرين الذين أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية، أو قالوا انه لا دليل على نفي ذلك أنتم اذا ناظرتم الملاحدة المكذبين للرسل، فأدعوا اثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم، أو فرطتم، فقلتم: لا نعلم دليلاً على نفيها، أو فرطتم، فقلتم: لا نعلم دليلاً على نفيها، أو قلتم باثباتها، فاذا ناظرتم اخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الإلهية، والطريقة السلفية، وفطرة الله التي فطر عبادها عليها، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض، وقالوا إن الخالق تعالى فوق خلقه سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته وقلتم لا معنى للجوهر الا المتحيز بذاته، فان كان هذا القول حقاً فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة، وان كان باطلاً فلا تعارضوا به المسلمين. أما كونه يكون حقاً اذا دفعتم مايقوله اخوانكم المسلمون ويكون باطلاً اذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين، فهذا طريق من بخس حظه من العقل والدين وحسن النظر والمناظرة عقلاً وشرعاً.

والجواب الثاني: أنك قلت في أول هذا الوجه إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار اليها أنها ها هنا أو هناك أو لا تكون قابلة، ثم قلت؛ فان كان الاول فيكون متحيزاً، فكان حقك أن تقول، وإن لم تكن ذاته قابلة للاشارة إليه لزم في كل جوهر أن لا يكون مشاراً إليه وأن لا يكون متحيزاً، واذا قلت ذلك. قيل لك: اثبات هؤلاء جوهراً لا يشار إليه هو قول المتفلسفة الذين يثبتون جواهر لا يشار اليها، وقول النصارى الذين ينفون العلو، وحينئذ فيقولون: لا نسلم أن كل جوهر فانه يجب أن يشار اليه، وأنت قد اعترفت في بحثك مع الفلاسفة بهذا، وهذا القول، وإن

كان باطلاً لكن المقصود تبيين ضعف حجج هؤلاء النفاة نفياً يستلزم نفي الصفات، ويقال لك اثبات جوهر لا يشار اليه، كاثبات قائم بنفسه لا يشار اليه، وان قال: أنا ذكرت هذا النفي كونه جوهراً كالجواهر، فيقال: من قال هذا يقول هو جوهر كالجواهر التي يدعي اثباتها. من يقول باثبات الجواهر العقلية المجردة، فانه هو جوهر كالجواهر العقلية المجردة، فمن نفى هذه الجواهر أبطل قولهم، وإلا فلا .

قال الآمدي: الخامس: أنه لو كان جوهراً كالجواهر لما كان مفيداً لوجود غيره من الجواهر فانه لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية دون بعض، ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولاً، أو يكون كل جوهر معلولاً للآخر والكل محال.

فإن قيل؛ الجواهر وإن تماثلت في الجوهرية إلا أنها متمايزة ومتغايرة بأمور موجبة لتعين كل واحد منها عن الآخر، وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بأمور وأحكام لا وجود لها في البعض الآخر، ويكون ذلك باعتبار ما به التعين لا باعتبار ما به الاشتراك؛ فنقول؛ والكلام في اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام في الاول، فهو تسلسل ممتنع، فلم يبق إلا أن يكون اختصاص كل واحد من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج، وذلك على الله محال.

قلت لقائل أن يقول قوله: لو كان جوهراً كالجواهر إن عني به أنه لو كان جوهراً مماثلاً للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم ينفعه هذا لوجوه:

أحدها: أن هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول لما فيه من الجمع بين النقيضين كما تقدم.

الثاني: أنه اذا كان يقتضي هذا انه يماثل كل جوهر فيما يجب ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه، فان نفي التماثل في مجموع هذه الأمور يكون بانتفاء التماثل في واحد من أفرادها، فاذا قدر أنه خالف

غيره في فرد من افراد هذه الامور لم يكن مثله في مجموعها، ولكن ذلك لا ينفي مماثلته في فرد آخر، وحينئذ فلا يكون قول القائل هو جوهر لا كالجواهر صحيحاً، ولا يكون النزاع معه في اللفظ، بل لا بد أن ينفي عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من خصائصها.

الثالث: أنه على هذا التقدير يكون مشابهاً لها من وجه مخالفا من وجه، وليس في كلامه ما يبطل ذلك، بل قد صرح في غير هذا الموضع بأن هذا هو الحق، فقال في مسألة حدوث الأجسام لما ذكر حجة القائلين بالقدم. قال الوجه العاشر: أنه لو كان العالم محدثاً فمحدثه إما أن يكون مساوياً له من كل وجه أو مخالفاً له من كل وجه، فان كان الاول فهو حادث، والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم للتسلسل الممتنع، وان كان الثاني فالمحدث ليس بموجود، وإلا لما كان مخالفاً له من كل وجه وهو خلاف الفرض، واذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون موجباً للموجود كما سبق، وإن كان الثالث فمن جهة ما هو مماثل للمحادث يجب أن يكون حادثاً، والكلام فيه كالاول وهو تسلسل محال، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بحدوث العالم فلا حدوث ثم قال في الجواب:

وأما الشبهة العاشرة، فالمختار من أقسامها انما هو القسم الأخير، ولا يلزم من كون القديم مماثلاً للحوادث من وجه أن يكون مماثلاً للحادث من جهة كونه حادثاً، بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث، وان تماثلا بأمر آخر، وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجه دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه، وإلا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة تماثلها من كل وجه، وإلا كان السواد بياضاً، ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض من وجه أن يكون مماثلاً في صفة البياضية، وإن عني به أنه لو كان جوهراً مماثلاً في مسمى الجوهرية، فهذا مثل أن يقال لو كان حياً مماثلا للأحياء في مسمى الحيية، أو عالما مماثلا للعلماء في مسمى العالمية، أو قادراً مماثلا للقادرين في مسمى القادرية، أو موجوداً مماثلاً

للموجودات في مسمى الموجودية، وحينئذ فوافقته في ذلك لا تستلزم أن يكون مماثلاً لها فيما يجب ويجوز ويمتنع إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك، ومعلوم أن من يقول هو جوهر لا يقول ان الجواهر متماثلة، بل يقول انه مخالف لغيره، بل جمهور العقلاء يقولون أن الجواهر مختلفة في الحقائق، وحينئذ فتبقى هذه الوجوه موقوفة على القول بتماثل الجواهر، والمنازع يمنع ذلك، بل ربما قال: العلم باختلافها ضروري ودعوى تماثلها مخالف للحس والعلم الضروري، فإنا نعلم أن حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار، وأن حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الخبز، وأن حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب، وأمثال ذلك، وأن اشتراكهما في كونهما جوهرين هو اشتراكهما في كونهما قائمين بأنفسهما أو متحيزين أو قابلين للصفات، وهذا اشتراك في بعض صفاتها لا في الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات.

الرابع: أنه إن أراد بقوله أنه جوهر كالجواهر أنه مماثل لكل جوهر في حقيقته، ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر، فهذا لا يقوله عاقل، وانما أراد المنازع أنه إما قائم بنفسه واما متحيز واما نحو ذلك من المعاني التي يقول ان الاشتراك فيه كالاشتراك في كون كل منهما حيا عالما قائما بنفسه ونحو ذلك، فيبقى النزاع في أن مسمى الجوهر عند هؤلاء يقتضي تماثل أفراده، وهؤلاء يقولون لا بل هو اسم لما تختلف أفراده، وفي أن هؤلاء يقولون الاشتراك في التحيز الاصطلاحي يقتضي التماثل في الحقيقة وهؤلاء ينفون ذلك، ومعلوم عند التحقيق أن قول النفاة للتماثل هو الحق كما قد بسط في موضعه، وهؤلاء يقولون قولنا جوهر كقولكم ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك، فتبين أن ما ذكر من الدليل على نفي الجوهر هو دليل على نفي ما اتفقت الطوائف على نفيه، فان أحداً من العقلاء لا يقول انه جوهر بمعنى مماثلته لكل قائم بنفسه فيما يجب ويجوز ويمتنع، وما قاله المثبتة منه ما سلم لهم معناه، ومنه ما لا حجة له على نفيه إلا حجته على نفي الجسم، وحنيئذ، فيكون الكلام في نفي الجوهر مفرغاً على الكلام في نفي الجسم، وقوله: أن الوجوده الاربعة التي نفي بها

الجوهر تنفي الجسم لا يستقيم، فانه إنما نفى بها الجوهر بمعنى أنه مماثل لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذا مما يسلمه له من يقول انه جوهر وجسم فإقامة الدليل على نصب للدليل في غير محل النزاع لم ينف بها الجوهر بالمعنى الذي يثبته من قاله، وحرف المسألة أن كلامه مبني على تماثل الجواهر، ومن يقول ذلك لا يقول انه جوهر ولا جسم، فالكلام في هذا الباب فرع على تلك المسألة ولو كان هذا صحيحاً لكان العلم بحدوث الاجسام وامكانها من أسهل الأمور، فان بعضها محدث بالمشاهدة، والمحدث ممكن، فاذا كانت متماثلة جاز على كل واحد منها ما جاز على الآخر، فيلزم إما حدوثها وإما امكان حدوثها، وعلى التقديرين يحصل المقصود.

والنافي لتماثلها لا يقول السؤال الذي أورده انها متماثلة في الجوهرية، لكنها متمايزة ومتغايرة بأمور موجبة للتعيين هو الموجب للاختصاص، بل يقول انها مختلفة بحقائقها وأنفسها، لكنها تشابهت في كونها قائمة بأنفسها أو كونها متحيزة قابلة للصفات، وهذا معنى اتفاقها في الجوهرية كما ذكره هو في الاعتراض على دليل القائلين بتماثلها، ويقول أيضاً: ان الامور المتماثلة من كل وجه لا يجوز تخصيص أحدها بما يتميز به عن الآخر إلا لمخصص، والإلزم ترجيح أحد المثلين على الآخر بلا مرجح، ومشيئة الله تعالى ترجح أحد الأمرين لحكمة تقتضي ذلك، وتلك الحكمة مقصودة لنفسها وإلا فنسبة الارادة إلى المتماثلين سواء، وتلك الحكمة المرادة تنتهي إلى حكمة تراد لنفسها كما بسط في موضعه.

وأيضاً، فان قول القائل أن هذه الجواهر المشهودة متماثلة في الحقيقة، ولكن الفاعل المختار خص كلاً منها بصفات تخالف بها الآخر يقتضي أن لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التي اختلفت فيها، فيكون الماء المشهود له حقيقة غير هذا الماء المشهود، والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة، ويكون ما خالف به هذا لهذا في الماء والنار أمراً عارضاً لتلك الحقيقة لا صفة ذاتية لها ولا لازمة، وهذا مكابرة للحس، فعلى هذا القول

لا يكون لشيء من الموجودات صفة ذاتية ولا صفة لازمة لذاته أصلاً، بل كل صفة يوصف بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقته، لأن كل ما اختلفت به الأعيان أمر عارض لها ليس بداخل في حقيقتها عند من يقول بتماثل الجواهر والاجسام، وحينئذ فيكون الانسان الذي هو حيوان ناطق يمكن زوال كونه حيواناً، وكونه ناطقاً مع بقاء حقيقته وذاته، وكذلك الفرس يمكن زوال حيوانيته وصاهليته مع بقاء حقيقته وذاته، وهكذا كل الاعيان. ثم يقال: إذا قدرنا عدم هذه الصفات التي هي لازمة للأنواع وذاتية لها لم يبق هناك مايعقل كونه جوهراً لا مماثلا ولا مخالفاً، فإنا اذا نظرنا إلى هذا الانسان وقدرنا أنه ليس بحي ولا ناطق ولا ضاحك ولا حساس ولا متحرك بالارادة لم يعقل هنالك جوهر قائم بنفسه غيره تعرض له هذه الصفات، بل اثبات ذلك نوع من الخيال الذي لا حقيقة له، وهذا الخيال في الجواهر المحسوسة نظير خيال من أثبت الجواهر المعقولة، لكن تلك محلها العقل وهذه محلها الخيال، فإنا يمكننا تقدير هذا الشكل مع عدم كونه حيواناً ناطقاً، لكن حينئذ يكون المقدر شكلاً مجرداً هو عرض من الأعراض وهو الذي يسمي الجسم التعليمي كما نقدر أعدادا مجردة عن المعدودات، وهذه المقادير المجردة والأعداد المجردة لا وجود لها إلا في الأذهان واللسان، وكل جسم موجود له قدر يخصه، وهذه هي الجسمية والجوهرية التي يثبتها من يقول بعدم تماثل الجواهر، وهي نظير الصورة الجسمية التي هير عرض من أعراض الجسم التي يثبتها من يقول بالمادة والصورة، فدعوى أولئك أن الصورة الجسمية جوهر، وأن المادة جوهر آخر. هو نظير دعوى هؤلاء أن الصور الجسمية جواهر متماثلة وليس هنا إلا هذا الأعيان القائمة بأنفسها وما قام بها من الصفات والمقادير التي هي أشكالها وصورها.

ثم من العجيب أن هؤلاء المتكلمين المتأخرين كأبي حامد، والشهرستاني، والرازي، والآمدي وأمثالهم ممن يوافق أهل المنطق على صحة المنطق يوافقون أهل المنطق فيما يدعونه من انقسام صفات الجواهر والاجسام إلى ذاتي

وعرضي، وانقسام العرضي إلى لازم للماهية وعارض لها، وانقسام العارض إلى لازم ومفارق مع ما في هذا الكلام من الخطأ، فان الصفات في الحقيقة إنما تنقسم إلى لازم للماهية وعارض لها، وأما تقسيم اللازم الى ذاتي وعرضي واثبات شيئين في هذه الاعيان: أحدهما الذات. والثاني هذا الموجود المشاهد، فكلام باطل كما قد بسط في موضعه.

ثم أنهم في قولهم بتماثل الجواهر والاجسام يدعون أن جميع صفات الاجسام التي تختلف بها إنما هي عارضة لها قابلة لزوالها ليس منها شيء لازم للحقيقة، ولا هو من موجبات الذات ومقتضياتها. فياسبحان الله أين ذلك التلازم الذي غلوتم فيه حتى تجعلون الحقيقة مؤلفه من صفاتها الذاتية، وتقولون أن الذات هي المقتضية للوازم ولوازم اللوازم؟ وهنا يقولون ليس لهذه الاعيان حقيقة قائمة بنفسها إلا ماتشترك كلها فيه، وليس لشيء هنا لازم يخصه ولا لازم يفارق به غيره، بل ليست اللوازم إلا ما لزم جميع ما يسمى جوهراً وجسماً، وهذا المعنى قد رأيت منه عجائب لهؤلاء النظار يتكلم كل منهم مع كل قوم على طريقتهم بكلام يناقض ما تكلم به على طريقة أولئك مع تناقض كل من القولين في نفس الامر، وهذا إما أن يكون لكونه لم يفهم أن هذا المعنى الذي أثبته بهذه العبارة هو الذي نفاه بتلك، فلا يكون قد تصوّر حقيقة ما يقول، بل تصور ما يتصيد باللفظ بحيث إذا خرج المعنى عن ذلك اللفظ لم يعرف انه هو، وهذا قبيح بمن يدعي النظر في العقليات المحضة التي لا تقيد بلغة ولا لفظ، وإما أن يكون مع نسيانه وذهوله في كل مقام لما قاله في المقام الآخر، وهذا أشبه أن يظن بمن له عقل وتصور صحيح، لكنه يدل على أن له في المسألة قولين وأنه يقول في كل مقام ماترجح عنده في ذلك المقام منهما لا يمشي مع الدليل مطلقاً، بل يتناقض، وإما أن يكون مع فهمة التناقض، وحينئذ فإما أن لا يبالي بتناقض كلامه، وإما أن يرجح هذا في هذا الوطن وهذا في هذا الموطن.

فصل

في ما يدور في هذا الباب على تماثل الأجسام

ومن العجب ان كلامه وكلام أمثاله يدور في هذا الباب على تماثل الاجسام، وقد ذكر النزاع في تماثل الاجسام وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة، وأن الجواهر متماثلة، ثم انه في مسألة تماثل الجواهر ذكر انه لا دليل على تماثلها، فصار أصل كلامهم الذي يرجع إليه هذه الأمور كلاماً بـلا علم، بل بخلاف الحق مع أنه كلام في الله تعالى، وقد قال تعالى ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّي الفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْهَا ومَا بَطَن والإِثْم والبَغْي بِغَيْرِ الحَقِّ وأن تُشْرِكُوا بالله ما لم يُنَزِّل بهِ سُلْطاناً وأنْ تقُولُوا علَى اللهِ ما لاَ تَعْلَـمُونَ﴾[1] وقال تعالى عن الشيطان ﴿إنَّما يأمُرُكُم بالسُّوءِ والفَحْشَاءِ وأنْ تقُولوا علَى اللهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[2].

قال في كتابه هذا الكبير الفصل الرابع في أن الجواهر متجانسة غير متحدة، اتفقت الأشاعرة وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة، وذهب النظام والنجار من المعتزلة بناء على قولهما بتركب الجواهر من الأعراض إلى أن الجواهر إن تركبت من الاعراض المختلفة فهي مختلفة، ولهذا فإنما يدرك الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء والماء والتراب ضرورة، كما يدرك الاختلاف بين السواد والبياض، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وسائر الاعراض المختلفة. قال: وهو باطل إما كون الجواهر مركبة من الاعراض فيما سبق، وأما ما ندركه من الاختلاف بين الجواهر كالأمثلة المضروبة، فلا نسلم انه عائد إلى اختلاف الجواهر في أنفسها، بل هو عائد إلى الاعراض القائمة، واختلاف الأعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه.

قلت: النجار ليس هو من المعتزلة بل هو رأس مقاله، وهو يخالف

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.   (٢) سورة البقرة، الآية: ١٦٩.

المعتزلة في القدر فيثبته وفي غير ذلك من أصول المعتزلة، لكنه يوافقهم على نفي الصفات ويخالفهم أيضاً في مسائل الأسماء والاحكام والوعيد، وجمهور الناس على أن الأجسام مختلفة من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، وقد ذكر الأشعري في مقالاته النزاع في ذلك.

والمقصود هنا اعترافه بانه لا حجة للقائلين بالتماثل، فإنه قال: فإن قيل ما ذكرتموه وإن دل على ابطال مأخذ القائلين بالاختلاف فما دليلكم في التماثل والتجانس؟ فلئن قلتم دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر وهي التحيز وقبول الأعراض والقيام بنفسه، فنقول: وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها؟ وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات، فانه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها، وإنما يثبت كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر ان لو لم يكن الجواهر مختلفة وهذه أعراض عامة لها، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة، وإن هذه أعراض عامة لها ان لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر وهو دور ممتنع.

قال: واعلم أن طرق أهل الحق في اثبات المجانسة وان اختلفت عباراتها، فكلها آيلة إلى ما ذكر وما قيل عليه من الاشكال فلازم لا مخلص منه إلا بأن يقال نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها متشركة فيما ذكرناه من الصفات، وعند ذلك فحاصل النزاع، يرجع إلى التسمية لا إلى نفس المعنى.

قلت: فهذا قوله مع اطلاعه على طرق القائلين بالتجانس ورغبته في نصرهم لو امكنه، فذكر ان جميع ما ذكروه من الطرق يرجع إلى ما ذكره وهو مما يعلم بالاضطرار انه لا يدل على تماثلها، بل يدل على اشتراكها في معنى من المعاني، وليس جعل ما به الاشتراك هو الذات وما به الاختلاف من الصفات بأولى من العكس، وهذا على سبيل التنزل وإلا فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الاجسام المختلفة، كما نعلم اختلاف الاعراض المختلفة، وما ذكره من أن الاختلاف عائد إلى الاعراض لا إلى المعروض،

فمخالفة للحس فإن نفس النار مخالفة للماء، ليس مجرد حرارة النار هي المخالفة لبرودة الماء، بل نحن نعلم ان النار تخالف الماء أعظم مما نعلم ان الحرارة تخالف البرودة وذلك ان الحرارة والبرودة بينهما من الاشتراك في الكيفيات، مثل كون كل منهما عرضاً قائماً بغيره وهو صفة محسوسة باللمس، وكذلك بين السواد والبياض من الاشتراك في العرضية واللونية، والقيام بالغير، والرؤية بالبصر، وغير ذلك من الصفات اعظم من الاشتراك بين الماء والنار، فإن الاشتراك بينهما هو في القدر، ونحو ذلك من الكميات والاشتراك في الكمية، فإذا كانذ لك لا يوجب التماثل فذاك بطريق الاولى.

وأيضاً، فالحرارة قد تنكسر بالبرودة في مثل الفاتر، فإنه لا يبقى حاراً كحرارة النار ولا باردا برودة الماء المحض، وأما نفس الماء والنار فلا يجتمعان. وأيضاً، فالاعراض المختلفة تشترك في محل واحد، وأما نفس الأقسام فلا تشترك في محل واحد وهذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الأصول التي بنوا عليها ما خالفوه من النصوص، وبيان تناقضهم في ذلك، وأنهم يقولون إذا تكلموا في المنطق وغيره بما يناقض كلامهم هنا ويبعد أو يمتنع في العادة ان يكون هذا لمجرد اختلاف الاجتهاد مع الفهم التام في الموضعين، بل يكون لنقص كمال الفهم والتصور وخوفاً ان لا يكون القولان متنافيين، فلا يهجم باثبات التناقض او لنوع من الهوى والغرض، ولو لم يكن إلا مراعاة الطائفة التي يتكلم باصطلاحها ان لا يخالفها فيما هو من مشهورات أقوالها، ولعل كلا الامرين موجود في مثل هذه المعاني التي يعبر عنها العبارات الهائلة، ولها عند أصحابها هيبة ووهم عظيم، والكلام على هذه الصور مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا نوع تنبيه عن ان ما يدعونه من العقليات المخالفة للنصوص لا حقيقة لها عند الاعتبار الصحيح، وإنما هي من باب القعقعة بالشنان لمن يفزعه ذلك من الصبيان، ومن هو شبيه بالصبيان، وإذا أعطى النظر في

المعقولات حقه من التام وجدها براهين ناطقة بصدق ما أخبر به الرسول، وأن لوازم ما اخبر به لازم صحيح، وأن ما نفاه نفاه لجهله بحقيقة الأمر وفزعاً باطناً وظاهراً كالذي يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله ان تضره، ويفزع من عدو الإسلام لما عنده من ضعف الإيمان. قال تعالى عن الخليل صلوات الله عليه: ﴿وحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللهِ وقَدْ هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكونَ بهِ إلاَّ أنْ يَشاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أفَلا تَتذَكَّرُونَ★ وكَيْفَ أخافُ ما أشْرَكتُمْ ولاَ تَخافُونَ أنَّكُمْ أشْرَكْتُمْ باللهِ ما لَمْ يُنزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطاناً فأيُّ الفَرِيقَيْنِ أحَقُّ بالأمْنِ إنْ كُنْتُم تَعْلَمُونَ﴾ (١) قال الله تعالى ﴿الَّذينَ آمَنُوا ولَمْ يلْبِسُوا ايمَانَهُم بظُلْمٍ أولَئِكَ لَهُمُ الأمْنُ وهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (٢)، ومن خالف الرسل لا يسلم من الشرك والافك، ﴿فسُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عمَّا يَصِفُونَ★ وسَلاَمٌ علَى المُرْسَلِينَ★ والحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالِمينَ﴾ (٣) ﴿إنَّ الَّذينَ اتَّخَذُوا العِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِم وكَذَلِكَ نَجْزي المُفْتَرِينَ﴾ (٤) قال أبو قلابة هي لكل مفتر من هذه الامة إلى يوم القيامة، وما أشبه هؤلاء في رعبهم من الألفاظ الهائلة التي لم يعلموا حقيقتها بمن رأى العدوّ المخذول، فلما رأى لباسهم رعب منهم قبل تحقق حالهم، ومن كشف حالهم وجدهم في غاية الضعف والعجز، ولكن قال تعالى (سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا) وبسط هذا يطول والمقصود التنبيه، فهذا ما ذكره في الجوهر.

وأما الجسم، فإنه اعتمد في نفيه على هذه الوجوه الاربعة في الجوهر، وقد عرف حالها، قال: ويختص الجسم باربعة أوجه:

الأول: انه اذا ثبت ان الرب غير متصف بكونه جوهراً امتنع ان يكون

---

(١) سورة الأنعام، الآيتان: ٨٠، ٨١.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٨٢.
(٣) سورة الصافات، الآيات: ١٨٠ ـ ١٨٣.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٥٢.

متصفاً بكونه جسماً، لأن الجسم مركب من الجواهر ومفتقر إليها، ويلزم من انتفاء ما لا بد منه في كونه جسماً ان لا يكون جسماً.

قلت: هذا الوجه بيِّن الضعف، وذلك انه لو قدر انتفاء كون الشيء جوهراً منفرداً لم يلزم ان لا يكون جسماً مؤلفاً من الجواهر، فان الاجسام جميعها كل منها عنده ليس جوهراً منفرداً مع كونها مؤلفة من الجواهر وهو لم يقم دليلاً على نفي كونه جوهراً ولا نفي ما يستلزم الجوهر، وهذا كما لو أقام دليلا على انه ليس بعلم او قدرة او كلام او مشيئة لم يستلزم ذلك ان لا تكون هذه من لوازمه، فنفي كون الشيء أمراً من الأمور غير نفي كونه ملزوماً لذلك الأمر، وأيضاً فيقال: انت لم تقم دليلاً على كون الجواهر متماثلة، بل صرحت بأنه لا دليل على ذلك، فبطل ما ذكرته في نفي الجوهر، وأيضاً فيقال لفظ الجوهر فيه إجمال وله عدّة معان.

احدها: الجوهر الفرد، وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر وفي كونه مركباً منه نزاع.

والثاني: المتحيز وعلى هذا فالجسم جوهر ومن نفى الجوهر الفرد قال: كل جسم جوهر، وكل جوهر جسم، ومن أثبته قال: الجوهر أعم من الجسم.

والثالث: الجواهر العقلية عند من يثبت جوهراً ليس بمتحيز كالعقول والنفوس والمادة والصورة، فان هؤلاء المتفلسفة المشائين يدّعون ان الجوهر خمسة اقسام، وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون هذه الأمور التي سميتموها جواهر عقلية إنما وجودها في الاذهان لا في الاعيان، وقد يراد بالجوهر ما هو قائم بنفسه، فمن كان الجوهر عنده اعم من الجسم، فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص، وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفاً للجسم، وأما من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم مثل ان يقدر انه لا يستعمل لفظ الجوهر إلا في الفرد، فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهراً نفى كونه جسماً إلا بالحجة التي ذكرها، وهو ان يقال: الجسم مركب من

الجواهر، فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح مع أني لا أعرفه اصطلاحا لأحد مطلقاً، ولكن بعض الناس قد يخص به الفرد، مع أنه هو وغيره دائما يسمون الجسم جوهرا.

ولهذا قال هذا الآمدي وغيره في نفي كونه جوهراً إما أن يكون قابلاً للتحيز به فيكون جسماً مركباً، وإما ان لا يكون قابلاً للتحيزية فيكون في غاية الصغر والحقارة، وكثيرا ما يقع في كلامهم لفظ الجوهر متناولا للجسم، وكثيرا ما يقع مختصاً بالفرد، فما ذكره أوّلا في نفي الجوهر بالمعنى العام، فالجسم يدخل فيه، فان صح ما ذكره صح نفي الجسم، لكن قد عرف ضعفه، واما إذا كان المنفي هو الجوهر الفرد فقط، فيحتاج ان يقول ان الجسم مركب منه لينفي الجسم، لكن هذا فيه نزاع معروف، وأكثر الناس على أنه ليس بمركب من الجواهر المنفردة وهو الصواب، كما قد بسط في موضعه.

فمن الناس من يقول: انه مركب من جواهر متناهية لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه حتى ولا بالوهم، ومنهم من يقول: هو مركب من جواهر غير متناهية كذلك، ومنهم من يقول: هو مركب من الهيولي والصورة، لكنه يقبل التقسيم إلى الجواهر المنفردة التي لا تتجزأ، ومنهم من يقول: بل كل موجود فلا بد ان يتميز منه شيء عن شيء، فلا يتصور وجود جوهر لا يتميز منه شيء عن شيء لكن إذا تصغرت الأجزاء استحالت وقد لا تقبل القسمة الفعلية، بل إذا قسمت استحالت كما في أجزاء الماء إذا تصغرت، فإنها تصير هواء، فهي وإن كان يتميز منها شيء عن شيء لكن ليس لها من القوة ما يحتمل الانقسام الفعلي، بل يستحيل إذا أريد بها ذلك.

وعلى هذا القول، فلا نثبت شيئاً لا يتميز منه جانب عن جانب، ولا يثبت ما لا نهاية له في ضمن ما لا يتناهى ولا انقسام إلى غير نهاية، بل كل موجود فإنه يتميز منه شيء عن شيء، وهو قد يستحيل قبل وجود

الانقسامات التي لا تتناهى، فتزول بهذا القول الاشكالات الواردة على غيره مع انه مطابق للواقع، فتبين ضعف هذا الوجه.

قال الآمدي: الثاني، انه قد ثبت ان الرب متصف بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات، فلو كان جسماً كالأجسام لزم من اتصافه بهذه الصفات المحال، وذلك من وجهين.

الأول: أنه لو اتصف بهذه الصفات فإما ان يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع الصفات، وإما ان يكون المتصف بجملتها بعض الأجزاء، وإما أن يكون كل جزء مختصاً فصفة، وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات، مع اتحادها بجملة الأجزاء، فإن كان الأول يلزم منه تعدد الآلهة، وأما الثاني، فهو ممتنع لأنه لا أولوية لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتصف دون الباقي، ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره، لأن حكم العلة لا يتعدى محلها، وان كان الثالث فلا أولوية أيضاً، وان كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد.

ولقائل ان يقول: الاعتراض على هذا من وجوه:

الأول: قولك لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات فإما ان يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات إلى آخره فرع على ثبوت الأجزاء، وذلك ممنوع، فلم قلت: إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء؟ فإن هذا مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة، وهذا ممنوع، وجمهور العقلاء على خلافه، وهو لم يثبته هنا بالدليل، فيكفي مجرد المنع وبسط ذلك في موضعه، وكل من امعن في معرفة هذا المقام علم ان ما ذكروه من ان الجسم مركب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب، أو من مادة وصورة وهما جوهران من أفسد الكلام، وإذا كان كذلك امكن ان يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحل شائعة في جميع الموصوف، ولا يلزم ان يكون الواحد قام بأجزاء، بل القول في الصفة الحالة، كالقول في المحل الذي هو الموصوف.

الوجه الثاني: ان يقال القول في وحدة الصفة وتعددها وانقسامها وعدم انقسامها، كالقول في الموصوف وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة والقدرة والحس، بل والحياة نفسها أو التي لا تشترط بالحياة كالطعم واللون والريح، فان طعم التفاحة مثلاً شائع فيها كلها فإذا بعضت تبعض، ولا يقال انها قام طعم واحد بجملة التفاحة، بل ان قيل ان التفاحة اجزاء كثيرة قيل: قام بها طعوم كثيرة وإن قيل هي شيء واحد، قيل قام بها طعم واحد، فإن قيل، فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات، قيل: ليس كذلك أما أولاً فلمنع التجزيء، وأما ثانياً فلإنه لم يقم بكل جزء إلا جزء من الصفة القائمة بالجميع لم تقم جميع الصفة بكل جزء، وحينئذ فيبطل التلازم المذكور وهو كون كل جزء إلهاً، فإن الإله سبحانه هو المتصف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير. أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم ان يكون ذلك الجزء قادراً، فضلاً عن أن يكون رباً إذ القادر لا يجب أن يكون من قام به جزء من القدرة، ولا الحي من قام به جزء من الحياة، ولا العالم من قام به جزء من العلم.

فإن قيل: كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم؟ قيل: كما يعقل انقسام محل هذه الصفات، فإن الانسان تقوم حياته بجميع بدنه، وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته، فكما ان بدنه ينقسم فالقائم ببدنه ينقسم.

فإن قيل: إذا انقسم لم يبق قدرة ولا علما ولا حياة؟ قيل: وكذلك المحل لا يبقي يداً ولا عضواً لا قادراً ولا حياً ولا عالماً ولا حساساً، فإن الجزء المنفرد بتقدير وجوده هو أحقر من ان يقال انه يد أو عضو او بدن حي عالم قادر، فكيف يقال فيه إنه إله؟.

الوجه الثالث: ان ما ذكروه معارض بقيام هذه الصفات في الإنسان،

فإن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس، ولم نذكر العلم ولا نحتاج ان نقول كما قالت المعتزلة، أن الاعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها إلى جميع الجملة، بل نذكر من الاعراض ما يعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحس والحركة والقدرة، فإن هذا التقسيم الذي ذكروه يرد عليه، فإنه إن قيل ان كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الانسان، وان كان المتصف بجملتها بعض الأجزاء فلا أولوية، ولزم ان لا يتعدى حكم الصفة محلها، والتقدير ان ظاهر البدن كله حيّ حساس، وإن قيل: إن كل واحد يختص بصفة فهو معلوم الفساد بالضرورة، مع انه لا أولوية، وإن قيل: تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد؛ فإذا كان هذا التقسيم وارداً على ما يعلم قيام الصفات به ولم ينف قيامها به علم انها حجة باطلة.

الوجه الرابع: قوله: والرابع محال لانه يلزم قيام المتحد بالمتعدد، فيقال: لا نسلم التلازم فإن هذا القيام مبناه على أنه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد، فإنه فرض قيام علم واحد، وقدرة واحدة، وحياة واحدة بجملة أجزاء، وهذا الأصل فاسد فإن المعلوم من وحدة الصفة الحالية وتعددها هو المعلوم من وحدة المحل وتعدده، فالحياة القائمة بجسم حي إذا قيل هي حياة واحدة. قيل: هو حي واحد، وإذا قيل: الحي اجزاء متعددة. قيل: الحياة أجزاء متعددة، فالحالّ ومحله سواء في الاتحاد والتعدد، وحينئذ فقولهم انه قام المتحد بالمتعدد كلام باطل، بل ما فسروا به الاتحاد في احدهما كان موجوداً في الآخر وما فسروا به تعدد أحدهما كان موجوداً في الآخر.

الوجه الخامس: انا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الاقسام بتقدير انقسام الجسم، بل من الممكن ان يقال قام كل جزء من اجزاء هذه الصفات بجزء من اجزاء الموصوف، وكل جزء منه متصف بجزء من الصفة، وهذا التقسيم غير ما ذكره من الأقسام ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة، ولا المتصف بجميعها بعض الجملة، ولا كل جزء مختصاً بجميع صفته، ولا قيام واحد

بمتعدد، فإن قال: الصفة لا تنقسم ومحلها ينقسم، قيل: هذه مكابرة للحس والعقل، بل انقسامها بانقسام محلها.

يبيّن هذا ان من أعظم عمد مثبتي الجوهر الفرد قولهم ان الحركة قائمة بالجسم، والزمان مقدار الحركة، والزمان فيه الآن الذي لا ينقسم، فلا ينقسم قدره من الحركة فلا ينقسم الجزء الذي يحلها، فإنما استدلوا على وجود الجزء الذي لا ينقسم بوجود جزء من الحركة لا ينقسم، فعلم ان انقسام الحالّ عندهم كانقسام محله مع أن هذا معلوم بالحس والعقل، وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسماً، عمدتهم انهم يقوم بها ما لا ينقسم وما لا ينقسم لا يقوم الا بما لا ينقسم، وقد اتفقت الطوائف على أن الصفة إذا لم تنقسم كان محلها لا ينقسم.

الوجه السادس: أن قوله إما أن يكون كل جزء من الأجزاء متصفاً بهذه الصفات. يقال له: إن أردت أنه يتصف به كما تتصف به الجملة، فهذا لا يقوله عاقل فإنه ليس في الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه على الوجه الذي هي به صفة لجميعه، وان أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء، فلم قلت: إن ما اتصف بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره فضلا عن كونها إلها؟ وهذا لأنه ليس في جميع ما يعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد، ولا في شيء مما يشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد، بل والجوهر الفرد بتقدير وجوده لا يحس به ولا يوجد منفرداً فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم إليه أمثاله كيف يكون حياً فضلاً عن أن يكون فرساً أو بعيراً، فضلا عن أن يكون انسانا أو ملكا أو جنياً، فضلاً عن أن يكون إلها، وهل ذكر مثل هذا في حق الله إلا من أعظم الدليل على جهل قائله فانهم لا يعلمون شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملة، فكيف يجب في حق الله إذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ماذكروه يجب فيه مثل ذلك.

السابع: أن يقال كما أنه لا يجب في كل جزء من الإنسان أن يكون إنسانا

لأنه قام به من الصفات ما يقوم بالانسان، ولا في كل جزء من أجزاء الفرس وسائر الحيوان أن يكون فرساً لكونه من الجملة التي قامت بها الصفة، فلماذا يجب في كل ما كان من الإله أن يكون إلها لقيام صفة الإله بالإله الموصوف كله مع أن كل واحد من الموجودات لا يكون حكم جزئه حكم كله لقيام الصفة بالجميع، وهل هذا إلا من أفسد الحجج، وان كان هو من أعظم عمد النفاة.

قال: الوجه الثاني: في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات هو أنه لا يخلو، إما أن يكون اتصافه بها واجباً لذاته أو لغيره لا جائز أن يقال بالاول، والإلزم اتصاف كل جسم بها وجوباً لذاته للتساوي في الحقيقة على ما وقع به الفرض، وإن كان الثاني لزم أن يكون الرب مفتقراً إلى ما يخصصه بصفاته، والمحتاج إلى غيره في افادة صفاته له لا يكون إلهاً.

قلت: ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون اتصافة بها واجبا لذاته؟ قوله يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوي في الحقيقة على ما وقع به الفرض. قيل: الذي وقع به الفرض أنه جسم كالاجسام، وذلك يقتضي الاشتراك في مسمى الجسمية. فلم قلت: أن ذلك يستلزم التساوي في الحقيقة؟ فإن هذا مبني على تماثيل الاجسام وهو ممنوع وهو باطل، وإن قيل انه يقتضي مماثلة كل جسم في حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له، فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول، ولا يعرف هذا قولاً لطائفة معروفة وفساده ظاهر لا يحتاج إلى اطناب، ولكن لا يلزم من فساده أن لا يكون النزاع إلا لفظياً، فان المنازع يقول: ليس هو مثل كل جسم من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع، ولكن شاركها في مسمى الجسمية، كما اذا قيل هو حي وغيره حي شاركه في مسمي الحي، وكذلك شارك غيره في مسمى العالم، والقادر، والموجود، والذات، والحقيقة. فما كان من لوازم القدر المشترك ثبت لهما، وما اختص بأخذهما لم يثبت للآخر، ومعلوم أن مسمى الجسمية إن قيل انه يستلزم أن يجوز على كل جسم ما جاز على الآخر، فلا

يقول عاقل إن الله جسم بهذا التفسير، ومن قال انه جسم لم يقل أن القدر المشترك الا كالقدر المشترك في الذات والقائم بالنفس ومسمى التحيز، ويقول مع ذلك أن هذا المسمى وقع على أمور مختلفة الحقائق كالموصوف والقائم بالنفس ونحو ذلك.

وبالجملة؛ إن ثبت تماثل الأجسام في كل ما يجب ويجوز ويمتنع أغناه عن هذا الكلام، وإن لم يثبت لم ينفعه هذا الكلام، فهذا الكلام لا يحتاج إليه على التقديرين، فالمنازع يقول: مسمى الجسم كمسمى الموصوف، والقائم بنفسه والذات والماهية، والموجود ينقسم الى واجب بنفسه وواجب بغيره، واذا كان أحد النوعين واجباً بنفسه لم يجب أن يكون كل موصوف قائماً بنفسه ولا كل موجود، وكذلك لا يكون كل جسم، فتبين أن ما ذكره مغلطة لانه قال: إما أن يقال انه جسم كالاجسام، وإما أن يقال جسم لا كالاجسام، فان قيل بالثاني كان النزاع في اللفظ لا في المعنى، فدل ذلك على أن قوله في المعنى موافق لقول من يقول جسم لا كالاجسام، ثم جعل القسم الأول هو القول بتماثل الأجسام، فكل حقيقة قوله أنه اما أن يقال أنه مماثل للأجسام في حقيقتها بحيث يتصف بما تتصف به من الوجوب والجواز والامتناع، وأما أن لا يقال بذلك، فمن لم يقل بذلك لم ينازعه في المعنى، ومن قال بالأول فقوله باطل .

ومعلوم أن أحدا من الطوائف المعروفة وأهل الاقوال المنقول لم يقل انه جسم مماثل للاجسام كما ذكر، ومعلوم أيضاً أن فساد هذا أبين من أن يحتاج إلى ما ذكره من الادلة، فان فساد هذا معلوم بالأدلة اليقينية لما في ذلك من الجمع بين النقيضين، إذا كان كل منهما يلزم أن يكون واجباً بنفسه لا واجباً بنفسه محدثاً لا محدثاً ممكناً لا ممكناً قديماً لا قديماً، إذ المتماثلان يجب اشتراكهما في هذه الصفات، إذ كـان القول الذي نفاه لم يقله أحد ولم ينازعه فيه أحد، والقول الذي ادعى أنه موافق لقائله في المعنى لا يخالف فيه قائله بقي مورد النزاع لم يذكره ولم يقم دليلا على نفيه، وهو قول من يقول هو جسم

كالاجسام بمعنى أنه مشارك لغيره في مسمى الجسمية، كما يشاركه في مسمى الموصوفية، والقيام بالنفس، وانه لم يثبت له لوازم القدر المشترك، ولا يثبت له شيء من خصائص المخلوقين، ولا يكون مماثلاً لشيء من الاجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه، لان الاجسام المخلوقة لها خصاص تختص باعتبارها ثبت لها ما يجب ويجوز ويمتنع عليه والقدر المشترك عند هؤلاء لا يستلزم شيئاً من خصائص المخلوقين، وهذا القدر لم يتعرض له هنا بنفي ولا اثبات، لكنه يقول أن القدر المشترك يستلزم التماثل في الحقيقة، وان ما لزم كلاً من الاجسام لزم الآخر، وانما يفترقان فيما يعرض لهما بمشيئة الخالق، لكن هذا القول لم يقرر هنا، فبقي كلامه هنا بلا حجة مع أن هذا القول فاسد في نفسه، كما قال عرف، وهو لما قرره في موضع آخر بناء على أصلين: على اثبات الجوهر الفرد وتماثل الجواهر، وكلاهما ممنوع باطل. قد قرر هو أنه لا حجة عليه، مع أن القول بأنه جسم كالاجسام ما علمت أنه قاله أحد ولا نقله أحد عن أحد، وهو مع هذا لم يذكر دليلاً على نفيه، فكيف يكون قد أقام دليلا على نفي قول من يقول هو جسم لا كالاجسام؟

قال الثالث: هو أنه لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد، وذلك إما أن يكون غير متناه أو متناهياً، فان كان غير متناه، فإما أن يكون غير متناه من جميع الجهات أو من بعض الجهات دون بعض، فان كان الأول فهو محال لوجهين: **الأول:** ما سنبينه من احالة بعد لا يتناهى. **والثاني:** يلزم منه أن لا يوجد جسم غيره أو أن تتداخل الأجسام، وهو يخالط القاذورات وهو محال، وان كان الثاني: فهو ممتنع أيضا لوجهين: **الاول:** ما سنبينه من احالة بعدلا يتناهي، **والثاني:** أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته، أو المخصص من خارج، فان كان الأول فهو محال لعدم الأولية

وإن كان الثاني؛ فيلزم أن يكون الرب مفتقراً في افادة مقداره إلى موجب ومخصص ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء على ما تقدم، فيكون الرب

معلول الوجود وهو محال، وإن كان متناهياً من جميع الجهات، فله شكل ومقدار، وهو إما أن يكون مختصاً بذلك الشكل والقدر لذاته أو لأمر خارج، فان كان الأول لزم منه اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، وإن كان الثاني؛ فالرب محتاج في وجوده إلى غيره وهو محال.

قلت: ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون مختصاً بالشكل والمقدار لذاته؟ قوله إن ذلك يستلزم اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، انما يصح إذا سلم أن طبيعة الاجسام كلها متحدة، وهذا ممنوع بل باطل بل معلوم الفساد بالضرورة والحس، فان طبيعة النار ليست طبيعة الماء، ولا طبيعة الحيوان طبيعة النبات، وهذا مبني على القول بأن الاجسام متماثلة في الحقيقة، وهذا لو صح لأغنى عن هذه الوجوه كلها، وهو في كتابه لما ذكر قول من يقول بتجانس الاجسام من أهل الكلام المعتزلةوالاشعرية قال إنهم بنوا ذلك على أصلهم ان الجسم هو الجوهر المؤلف أو الجواهر المؤتلفة، وأن الجواهر متجانسة ، وأن التأليف من حيث هو تأليف غير مختلف، فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة ، ومعلوم أن هذين الأصلين اللذين بنوا عليهما تماثل الأجسام قد أبطلهما هو وغيره، وهي مما يخالفهم فيها جمهور العقلاء، فأكثر العقلاء لا يقولون أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة لا جمهور أهل الملل ولا جمهور الفلاسفة، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية والنجارية والضرارية والكلابية والكرامية لا يقولون بذلك، فكيف بمن عدابمن عدا أهل الكلام من سائر أنواعأهل العلم، فإنهم من أعظم الناس إنكاراً لذلك، وكذلك القول بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه، إذ المتنازعون في الجواهر المنفردة منهم من يقول باختلافها ، ومنهم من يقول بتماثلها .

وأيضاً؛ فقول القائل إما أن يكون مختصاً بذلك المقدار لذاته أم لأمر خارج يقال له أتريد بذاته مجرد الجسمية المشتركة أم ذاته الذي يختص بها ويمتاز بها عن غيره؟ أما الأول؛ فلا يقوله عاقل، فان عاقلاً لا يعلل الحكم المختص بالأمرالمشترك، فلا يقول عاقل أن ما اختص به أحد الشيئين عن الآخر كان

للقدر المشترك بينهما، فان القدر المشترك بين الشيئينلا يستلزم المختص فضلاً عن أن يكون علة للمختص، والعلة مستلزمة للمعلول والملزوم أعم من العلة، فإذا لم يكن المشترك ملزوماً للمختص كان أن لا يكون علة أولى وأحرى، فان الملزوم حيث وجد اللازم، ومعلوم أنه ليس حيث وجد المشترك يوجد المختص إذ المشترك يوجد في هذا والمختص بالآخر منتف، ويوجد في هذا، والمختص في الآخر منتف.

وفي الجملة: فهذا مما لا يتنازع فيه العقلاء، فلا يكون اختصاص أحد الجسمين بخصائصه لمجرد الجسمية المشتركة، بل تلك الخصائص مما يمتنع ثبوتها لسائر الاجسام، وحينئذ فيقال: معلوم أن كل جسم مختص بخصائص، وخصائصه لا تكون لأجل الجسمية المشتركة، وذلك يمنع تماثل الاجسام، لأنها لو كانت متماثلة للزم أن يكون اختصاص بعضها بخصائصه لمخصص، والمخصص اما الرب وإما غيره وتخصيص غيره ممتنع لأنه جسم من الاجسام، فالكلام فيه كالكلام في غيره، ولأن التقدير أنها متماثلة فليس هذا بالتخصيص أولى من هذا، وتخصيصه أيضاً ممتنع لأنه يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بغير مرجح، وذلك ممتنع. وإذا قيل المرجح هو القدرة والمشيئة. قيل: نسبة القدرة والمشيئة الى جميع المتماثلات سواء، فيمتنع الترجيح بمجرد ذلك، فلا بد أن يكون المرجح مالله تعالى في ذلك من الحكمة، والحكمة تستلزم علم الحكيم بأن أحد الأمرين أولى من الآخر، وأن يكون ذلك الراجح أحب اليه من الآخر، وحينئذ فذلك يستلزم تفاضل المعلومات المرادات وذلك يمنع تساويها، وهو المطلوب. وهذا الكلام يتعلق بمسألة حكمة الله في خلقه وأمره وهو مبسوط في غير هذا الموضع، ونفاة ذلك غاية ما عندهم أنهم يزعمون أن ذلك يقتضي افتقاره إلى الغير، لأن من فعل شيئاً لمراد كان مفتقراً إلى ذلك المراد متكملاً به، والمتكمل بغيره ناقص بنفسه، وهذه الحجة باطلة، كبطلان حجتهم في نفي الصفات، وذلك أن لفظ الغير مجمل، فان أريد بذلك أنه يفتقر إلى شيء مباين منفصل عنه، فهذا ممنوع فان

مفعولاته ومراداته هو الفاعل لها كلها لا يحتاج في شيء منها إلى غيره، وإن أريد بذلك أن يفتقر إلى ما هو مقدور له مفعول له كان حقيقة ذلك أنه مفتقر الى نفسه أو لوازم نفسه، ومعلوم أنه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر إلى ما هو غير له مباين له، وأنه مستوجب لصفات الكمال التي هي من لوازم ذاته.

فإذا قال القائل: أنه مفتقر إلى نفسه كان حقيقته أنه لا يكون موجوداً إلا بنفسه، وهذا المعنى حق، وإذا قيل هو مفتقر إلى صفاته اللازمة أو جزئه أو لوازم ذاته أو نحو ذلك كان حقيقة ذلك أنه لا يكون موجوداً إلا بصفات الكمال، وأنه يمتنع وجوده دون صفات الكمال التي هي من لوازم ذاته وهذا حق.

ومعلوم أن الامور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة متعاقبة ليس الكمال في أن يكون كل منها أزلياً، فان ذلك ممتنع، ولا في أن ذلك لا يكون فإن ذلك نقص وعدم، بل في أن تكون بحسب امكانها على ما تقتضيه الحكمة، فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التي يستحقها ولا يحتاج فيها إلى غيره، فيكون فعله ما يفعله للحكمة من أعظم نعوت الكمال التي يجب أن يوصف بها، ونفيها عنه يقتضي وصفه بالنقائص، وإن كل كما يوصف به فليس مفتقراً فيه إلى غيره أصلا، بل هو من لوازم ذاته. سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً. الذين يصفونه بالنقائص ويسلبونه الحكمة التي هي من أعظم نعوت الكمال توهماً أن اثباتها يقتضي الحاجة إلى غيره، وذلك غلط محض، بل لا يقتضي اثباتها إلا استلزام ذاته لنعوت كماله وكمال نعوته لا افتقار إلى شيء مباين لنفسه المقدسة، وأيضاً فيقال: القول في استلزام الذات لقدرها الذي لم يقدره المشركون كما قال تعالى ﴿وَمَا قَدَّرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ والأَرْضُ جَميعاً قَبْضَتَهُ يَوْمَ القِيامَةِ والسَّمَواتُ مَطْوِيّاتٌ بيمينهِ سُبْحَانَهُ وَتَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[1] كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم والقدرة والحياة،

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

فانه لو كان كل مختص يحتاج إلى مخصص لزم الدور أو التسلسل الباطلان، فلا بد من مختص بما يختص به يختص بذلك لنفسه وذاته لا لأمر مباين له، وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم لجميع نعوته من غير افتقار إلى غير نفسه، مع أن ما ذكره في وجوب تناهي الأبعاد قد أبطل فيه مسالك الناس كلها، وأنشأ مسلكاً ظن أنه لم يسبقه إليه أحد، واذا حرر الأمر عليه وعليهم في تلك المسالك كان القدح فيه أقوى من مسالكهم، فلو قدر أن اثنين أثبت أحدهما موجوداً قائماً بنفسه لا يتناهى، وأثبت الآخر موجوداً لا يكون متناهياً ولا غير متناه كان قول الثاني أفسد، والأول أقرب إلى الصواب، وما من مقدمة يدعون بها إفساد قول الأول إلا وفي أقوالهم ما هو أفسد منها، والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبين بطلانهما، أو بطلان أحدهما، أو كون أحدهما أشد بطلاناً من الآخر، فإن هذا ينتفع به كثيراً في أقوال أهل الكلام والفلسفة، وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه الى الصواب، فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحاً وإن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسداً لتنقطع بذلك حجة الباطل، فان هذا أمر مهم إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم، فان بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين، فان هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت، ولكن صالوا عليها صول المحاربين لله ولرسوله، فإذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله.

وقد حكى الاشعري وغيره عن طوائف أنهم يقولون: أنه لا يتناهى وهؤلاء نوعان: نوع يقول هو جسم، ونوع يقول ليس بجسم، فاذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك، فانهم إذا قالوا: يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام قالوا: كما أثبتم موجوداً لا يشار إليه ولا هو داخل ولا خارج، فنحن نثبت موجوداً هو داخل ولا يخالط غيره، فإذا قالوا هذا لا يعقل. قالوا: وذلك لا يعقل، ومذهب النفاة أبعد في العقل من مذهب الحلولية،

ولهذا إذا ذكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم عن قول الحلولية، وكذلك ماذكره من امتناع النهاية من بعض الجوانب دون بعض، فان هذا قاله طائفة ممن يقول انه على العرش، وقول هؤلاء، وإن قيل أنه باطل فقول النفاة أبطل منه، أما احتجاجه على هؤلاء بأن اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر محال لعدم الأولوية، أو لافتقاره إلى مخصص من خارج فيقولون له: انت دائما تثبت تخصيصاً من هذا الجنس، كما تقول ان الارادة تخصص أحد المثلين لا لموجب، فاذا قيل لك: هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح. قلت: هذا شأن الإرادة والارادة صفة من صفاته، فاذا كانت ذاته مستلزمة لما من شأنه ترجيح أحد المثلين لذاته بلا مرجح، فلأن تكون ذاته تقتضي ترجيح أحد المثلين بلا مرجح أولى، وهذا للمعتزلة والفلاسفة ألزم، فان المعتزلة يقولون أن القادر المختار يرجح بلا مرجح، والفلاسفة يقولون مجرد الذات اقتضت ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر، فقد اتفقوا كلهم على أن الذات توجب الترجيح لأحد المتماثلين بلا مرجح. فكيف يمكنهم مع هذا أن يمنعوا كونها تستلزم تخصيص أحد الجانبين بلا مخصص؟ ولو قال لهم منازعهم: الموجودات القائمات بانفسها لا بد أن يكون بينها حد وانفصال، فعلمنا التناهي من جانب هذا الموجود، وأما إذا علمنا امتناع وجود أبعاد لا تتناهى، وهذا غير معلوم لنا أو هو باطل لكان قولهم أقوى من قولهم.

والمقصود هنا أن غايتهم في ابطال قول هؤلاء أن ينتهوا إلى ابطال بعد لا يتناهى، أو الى عدم الأولوية، أو وجوب المخالطة، وهذه المقدمات يمكن منازعيهم أن ينازعوهم فيها أعظم مما يمكنهم هم منازعة أولئك في مقدمات حجتهم، ويرد عليهم من المناقضات والمعارضات اعظم مما يرد على أولئك، وهذا مبسوط في موضعه، فهذه الحجة وأمثالها من حجج النفاة يمكن ابطالها من وجوه كثيرة، بعضها من جهة المعارضة بأقوال اهل باطل آخر، وبيان انه ليس قول اولئك بأبطل من قول هؤلاء فاذا لم يمكن الاستدلال على نفي أحد

القولين الا بالمقدمة التي بها نفي القول الآخر لم يكن نفي أحدهما أولى من نفي الآخر، بل إن كانت المقدمة صحيحة لزم نفيهما جميعاً وان كانت باطلة لم تدل على نفي واحد منهما، فكيف اذا كانت المقدمة التي استدل بها المستدل على نفي قول منازعه، قد قال بها وبما هو أبلغ منها، وبعض ما تبطل به هذه الحجة يكون من جهة أهل الحق الذين لم يقولوا باطلاً، ونحن نذكر ما يحضر من ابطالها بالكلام على مقدماتها، والمواضع التي ينازع فيها الناس، الأول: قوله لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد، فان هذا مما نازعه فيه طائفة ممن يقول هو جسم، وهو مع ذلك واحد لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه، فلا يشار إلى شيء منه دون شيء، فإن هذا معروف عن طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم، والرازي قد ذكر ذلك عن بعضهم، لكنه ادعى ان هذا القول لا يعقل، وان فساده معلوم بالضرورة.

وكذلك قول من قال أنه فوق العرش وانه مع ذلك ليس بجسم كما يذكر ذلك عن الاشعري، وكثير من اهل الكلام والحديث والفقه من أصحاب الائمة الأربعة وغيرهم، وهو قول القاضي ابي يعلى، وأبي الحسن الزاغوني، وقول ابي الوفاء بن عقيل في كثير من كلامه، وهو قول ابي العباس القلانسي وقبله ابو محمد بن كلاب وطوائف غير هؤلاء، فإذا قال القائل: كونه جسماً مع كونه غير منقسم، أو كونه فوق العرش مع كونه غير جسم مما يعلم فساده بضرورة العقل، فيقال: ليس العلم بفساد هذا بأظهر من العلم بفساد قول من قال أنه موجود قائم بنفسه فاعل لجميع العالم، وانه مع ذلك لا داخل في العالم، ولا خارج عنه، ولا حال فيه، ولا مباين له، لا سيما إذا قيل مع ذلك انه حي عالم قادر، وقيل: مع ذلك ليس له حياة ولا علم ولا قدرة، أو قيل هو عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، وان العلم والحب نفس العالم المحب، ونفس الحب هو نفس العلم، أو قيل: مع ذلك انه حي بحياة

عليم بعلم قدير بقدرة، سميع يسمع بصير يبصر، متكلم بكلام وقيل مع ذلك انه لا داخل في مخلوقاته ولا خارج عنها ولا حال فيها ولا مباين لها، وان ارادته لهذا المراد هو ارادته لهذا المراد، ونفس رؤيته لهذا هو نفس رؤيته لهذا، ونفس علمه بهذا هو نفس علمه بهذا، او ان الكلام معنى واحد بالعين، فمعنى آية الكرسي، وآية الدين، وسائر القرآن، والتوراة، والانجيل، وسائر ما تكلم به هو شيء واحد، فان كانت هذه الاقوال مما يمكن صحتها في العقل، فصحة قول من قال هو فوق العرش، وليس بجسم أو هو جسم، وليس بمنقسم أقرب الى العقل، وإن قيل: بل هذا القول باطل في العقل: فيقال: تلك ابطل في العقل، ومتى بطلت تلك صح هذا، واذا قيل: النافي لا لإمكان تلك الامور هو الوهم، وإلا فالعقل يجوز وجود ما ذكر، وإذا قيل: البرهان العقلي دل على وجود ما أنكره الوهم: قيل: والبرهان العقلي دل علي وجود ما أنكره الوهم هنا، ومن تأمل هذا وجده من أصح المعارضة وأبين التناقض في كلام هؤلاء النفاة وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

الوجه الثاني: قوله واذا كان له بعد وامتداد، فإما ان يكون غير متناه، واما ان يكون متناهياً، فيقال: من الناس من يقول انه غير متناه، وهؤلاء منهم من يقول جسم، ومنهم من يقول غير جسم، وقد حكى القولين ابو الحسن الاشعري في المقالات وحكاهما غيره أيضاً. ومن الناس من قال: هو متناه من بعض الجهات؟ وهذا مذكور عن طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم، وقد قاله بعض المنتسبين الى الطوائف الاربعة من الفقهاء، كما ذكره القاضي أبو يعلى في عيون المسائل، فان هذه الاقوال يوجد عامتها في بعض اتباع الائمة، منها ما يوجد في بعض أصحاب ابي حنيفة، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب مالك، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب الشافعي، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب أحمد، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب اثنين أو ثلاثة أو الأربعة: قوله: ان كان غير متناه من جميع الجهات، فهو محال لوجوه.

الأول: ما سنبينه من احالة بعد لا يتناهى فيقال له: انت قد أبطلت ادلة نفاة ذلك ولم تذكر إلا دليلا هو أضعف من أدلة غيرك. فبقيت الدعوى بلا دليل.

قوله الثاني: أنه يلزم منه نفي الاجسام او تداخلها ومداخلة القاذورات، فيقال: هؤلاء يقولون لا يلزم منه شيء من ذلك، بل هو غير متناه مع كونه جسما او مع كونه غير جسم، ويقولون لا يلزم نفي سائر الأجسام ولا مداخلتها، فإذا قيل لهم: هذا ينفيه العقل. قالوا: نفي العقل لهذا كنفيه وجوده قائماً بنفسه فاعلاً للعالم، وهو مع ذلك لا حال في العالم، ولا بائن من العالم، بل نفي العقل لهذا أعظم من نفيه لهذا، وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل يمكن في هذا بطريق الأولى، كما قد بسط في موضعه، فان هؤلاء ادعوا ان القائل كل موجودين إما أن يكونا متحايثين، او متباينين، أو كل موجودين قائمين بانفسهما، فاما أن يكونا متباينين أو متلاصقين، أو كل موجود قائم بنفسه، فلا بد أن يكون مشاراً اليه وان قول القائل باثبات موجود لا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا حال فيه، ولا مباين له، ولا يشار اليه، ولا يقرب من شيء ولا يبعد من شيء ولا يصعد اليه شيء، ولا ينزل منه شيء وأمثال ذلك من الصفات السالبة النافية هو محال في العقل قالوا: ان هذا الموجب لذلك التقسيم والمحيل لوجود هذا إنما هو الوهم دون العقل وان الوهم يحكم في غير المحسوس بحكم المحسوس وهذا باطل. فقيل لهم، فأنتم لم تثبتوا بعد وجود ما لا يمكن الاحساس به، وحكم الفطرة اولى بديهي، والوهم عندكم إنما يدرك الاشياء المعنية كادراك العداوة والصداقة، كادراك الشاة عداوة الذئب وصداقة الكبش، وهذه احكام كلية، والكليات من حكم العقل لا من حكم الوهم، فهذا وأمثاله مما أبطل به ما ذكروه من الاعتذار بأن هذا حكم الوهم.

لكن المقصود هنا أن ذلك العذر أن كان صحيحاً فلمنازعيهم أن يعتذروا به ههنا فيقولون: ما ذكرتموه من كونه لو كان فوق العرش أو لو كان جسماً

لكان ممتداً متناهياً أو غير متناه هو من حكم الوهم، وهو فرع كونه قابلاً لثبوت الامتداد ونفيه، او لثبوت النهاية ونفيها، ونحن نقول: هو فوق العرش أو هو جسم، وهو مع ذلك لا يقبل أن يكون ممتداً ولا غير ممتد، ولا أن يكون متناهياً ولا غير متناه، كما قلتم أنتم انه موجود قائم بنفسه مبدع للعالم مسمى بالأسماء الحسنى، وانه مع ذلك لا يقبل أن يقال هو متناه ولا غير متناه بل ذاته لا تقبل اثبات ذلك ولا نفيه، ولا تقبل أن يقال هو حال في العالم، ولا خارج عنه، فلا توصف ذاته بالدخول ولا بالخروج، فان ذاته لا تقبل الاتصاف لا باثبات ذلك ولا بنفيه، فهذا ونحوه قولكم، فان كان هذاالقول صحيحاً أمكن من أثبت العلو دون التجسيم او العلو والتجسيم، ونفي ما يذكر من لوازمه ان يقول فيه ما تقولون أنتم حيث أثبتم موجوداً قائماً بنفسه مبدعاً للعالم، ونفيتم ما نذكر من لوازمه، فان لزوم تلك اللوازم لما أثبتوه أظهر في صريح العقل من لزوم هذه اللوازم لما أثبته هؤلاء، فان امكنكم نفي اللزوم وادعيتم ان القول باللزوم واحاله ما أثبتموه من حكم الوهم دون العقل امكن خصومكم ان يقولوا مثل ذلك بمثل ما قلتموه بطريق الاولى، وهذا يفهمه من تصور حقيقة قول الطائفتين وأدلتهم العقلية، فانه إذا قابل بين قول هؤلاء وقول هؤلاء تبين له صحة الموازنة، وان الاثبات اقرب الى صريح المعقول وأبعد عن التناقض، كما أنه أقرب الى صحيح المنقول.

وكذلك يقال في **الوجه الثالث:** فان اثبات النهاية من احد الطرفين دون الآخر أبعد عن الاحالة من اثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن أن يقال فيه هو متناه ولا ان يقال غير متناه، وكذلك اثبات موجود لا نهاية له من الطرفين اقرب الى المعقول من كونه لا يقبل اثبات النهاية ولا نفيها، قوله: فيلزم ان يكون الرب مفتقراً في افادة مقداره الى موجب ومخصص، ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء، فيكون الرب معلولاً لغيره يقال: ما من أحد من النفاة، الا وقد قال نظير هذا، فالكلابية، والاشعرية يقولون: الذات اقتضت صفات معدودة دون غيرها من الصفات، فانهم وان تنازعوا في كون

صفاته كلها معلولة للبشر، فانهم لم يتنازعوا في اثبات صفات لا تتناهى، بل لا بد ان تكون صفاته متناهية، فجعلوا الذات مقتضية لعدد معين دون غيره من الاعداد، ولصفات معينة دون غيرها من الصفات، بل واقتضت الأمر بشيء دون غيره من المأمورات، وبارادة شيء دون غيره من المرادات مع ان نسبتها الى جميع المرادات والمأمورات نسبة واحدة، واصلهم انه يجوز تخصيص احد المثلين دون الآخر بغير مخصص، بل بمحض الارادة، وان الذات اقتضت تلك الارادة على ذلك الوجه دون غيرها لا لأمر آخر، فاذا قيل: الذات اقتضت تناهيا من جانب دون جانب، أو قدراً مخصوصاً لم يكن هذا في صريح العقل بأبعد من الامتناع من ذلك، لا سيما وهم مع ذلك يقولون أن هذه الارادة اقتضت ان تكون الحوادث متناهية من أحد الطرفين دون الآخر، فالحوادث عندهم لا تتناهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضي، ومع امكان تقدم الحوادث على مبدأ حدوثها، وتأخرها عن ذلك المبدأ، ولكن الارادة هي المخصصة لأحد المثلين، والذات هي المخصصة لتلك الارادة المعينة دون غيرها من الارادات، وهي المخصصة للكلام المعين الذي هو أمر بشيء معين دون غيره من الكلام، والاوامر، والمعتزلة يقولون: إن تلك الذات هي المخصصة لأحد المقدورين دون أمثاله من المقدورات، وكذلك هي المخصصة لكونها آمرة ومتكلمة وفاعلة بالأمر المعين، والكلام المعين والفعل المعين دون غيره من الأوامر والكلام والفعل، وهي المخصصة للارادة أو لكونه مريداً دون غير تلك الارادة، أو غير تلك المريدية، والفلاسفة يقولون ان الذات أو الوجود الذي لا اختصاص له بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات هو المخصص للعالم كله بما هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير، وأنه علة تامة موجبة للمعلول، ومع أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية، ولم يكن فيه ما يوجب تأخر شيء من المعلولات ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص لا بحقيقة دون حقيقة ولا بصفة دون صفة ولا لحادث دون حادث ولا لتأخير ما يتأخر، والعالم يشهد فيه من الحقائق المختلفة

والحوادث الحادثة ما يعلم معه بالضرورة أنه لا بد له من مخصص، وهم لا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً ليس فيه اختصاص وجودي بوجه من الوجوه، فضلا عن أن يكون مقتضياً لتخصيص حقيقة دون حقيقة، وصفة دون صفة، والحدوث من غير سبب يقتضي الحدوث، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.

والمقصود، أن هؤلاء القائلين بعدم التناهي أو بالتناهي من جانب دون جانب مع كون قولهم فاسداً، فنفاه كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفي الجسم، وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين، والمقدمات التي يحتجون بها هي أنفسها وما هو أقوى منها من جنسها تدل على فساد أقوالهم بطريق الأولى، فان كانت صحيحة دلت على فساد قولهم، ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لامتناع رفع النقيضين، وإن كانت باطلة لم تدل على فساد قول المثبتة، فدل ذلك على أن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون قول أهل الاثبات، وهذه الطريق هي ثابتة في الادلة الشرعية والعقلية. فانا قد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على تأسيس التقديس وغيره. أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية، والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم، ولا تدل على قولهم. فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم، وهكذا أيضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم، وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم، وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الاثبات أدل منه على قولهم.

الجواب الرابع: قوله اذا كان متناهياً من جميع الجهات، فاختصاصه بالشكل والمقدر ان كان لذاته لزم منه اشتراك جميع الاجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة، فيقال له: لا نسلم اشتراك جميع الأجسام في ذلك، ولا نسلم أن الاجسام متحدة في الطبيعة وقد عرف ان النزاع في هذه المسألة من

النظار من أشهر الامور، وهذا المصنف نفسه قد بين فساد حجج أصحابه المدعين تماثلها وتماثل الجواهر، فإذا كان هو نفسه قد بين فساد حجج القائلين بالاتحاد في الطبيعة كان قد أفسد حجته بما ذكره هو من الأدلة العقلية على فسادها، فضلا عما يذكره غيره من العقلاء، وقد بسط هذا في موضعه، وإنما المقصود هنا التنبيه على أن كل مقدمة في هذه الحجة يمكن منعها، ويكون قول المانع فيها أقوى من قول المحتج.

قال الرابع: أنه لو كان جسماً لكان مركباً من الأجزاء وهو محال لوجهين.

الأول: أنه يكون مفتقراً الى كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، وكل منها غير مفتقرٍ اليه، وما افتقر إلى غيره كان ممكناً لا واجباً لذاته، وقد قيل انه واجب لذاته.

قلت: ولقائل أن يقول هذا باطل من وجوه.

أحدها: أن الذين قالوا انه جسم لا يقول أكثرهم انه مركب من الأجزاء بل ولا يقولون أن كل جسم مركب من الأجزاء، فالدليل على امتناع ما هو مركب من الاجزاء فقط لا يكون حجة على من قال انه ليس بمركب، وان كان بناء على أن كل جسم مركب فهذا ممنوع، وإن قيل: لا نعني بالاجزاء أجزاء كانت موجودة بدونه، وإنما نعني بها انه لا بد ان يتميز منه شيء عن شيء قيل: فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءاً غير مفتقر اليه إذ هو لا بد منه في وجود الجملة، وليس موجوداً دونها، فالجملة لا تستغني عنه وهو أيضاً لا يستغني عنها، فتكون الحجة باطلة.

الثاني: ان يقال ما تعني بقولك انه يكون مفتقراً الى كل واحد من تلك الأجزاء أتعني انه يكون مفعولاً للجزء أو معلولاً لعلة فاعلة، أم تعني أنه يكون وجوده مشروطاً بوجود الجزء بحيث لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر، فان ادعيت الأول كان التلازم باطلاً، فانه من المعلوم أن الأجسام التي خلقها

الله تعالى ليس شيء من أجزائها فاعلاً لها، ولا علة فاعلة لها، فاذا لم يكن شيء من المركبات المخلوقة جزؤه فاعلاً له ولا علة فاعلة له كان دعوى أن ذلك قضية كلية من أفسد الكلام، فانه لا يعلم ثبوتها في شيء من الجزئيات المشهودة، فضلاً عن أن تكون كلية، وإن قيل: نعني بالافتقار انه لا يوجد هذا الا مع هذا. قيل: ولم قلتم ان مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه؟ فإن الممتنع عليه ان يكون فاعلاً أو علة فاعلة إذا قيل بامكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار، فأما كونه لا يكون وجوده مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلا بها، فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك، سواء سميت صفات أو أجزاء أو ما سميت، ويظهر هذا بالوجه الثالث.

الوجه الثالث: وهو أن النافي لمثل هذا التلازم إن كان متفلسفاً، فهو يقول ان ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه، فكيف تمنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له او لما هو داخل في مسمى اسمه، وهو أيضاً يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجباً وموجوداً وعاقلاً وعقلاً ولذيذا وملتذاً به ومحباً لذاته ومحبوباً لها، وأمثال ذلك من المعاني المتعددة، فإذا قيل: هذه كلها شيء واحد قيل: هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة لكونه تضمن ان العلم الحب، وان العالم المحب هو العلم، والحب، فان قدر إمكانه فقول القائل أن الجسم ليس بمركب من الهيولي والصورة، ولا من الجواهر المنفردة، بل هو واحد بسيط اقرب الى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق، وإن كان من المعتزلة وأمثالهم، فهم يسلمون أن ذاته تستلزم انه حي عالم قادر، وإن كان من الصفاتية فهم يسلمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات، فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لاحد اليه، سواء سمي افتقاراً او لم يسم، وسواء قيل ان هذا يقتضي التركيب او لم يقل.

الوجه الرابع: ان يقال قول القائل ان المركب مفتقر إلى كل واحد من تلك الاجزاء، أتعني بالمركب تلك الأجزاء أو تعني به اجتماعها او الأمرين أو

شيئاً رابعا، فإن عنيت الأول كان المعنى ان تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الاجزاء، وكان حاصله ان الشيء المركب مفتقر إلى المركب، وان الشيء مفتقر إلى نفسه، وان الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه، ومعلوم ان الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه، بل وجوبه بنفسه يستلزم ان نفسه لا تستغني عن نفسه، فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجبا بنفسه لا مانع لكونه واجباً بنفسه، وإن قيل ان المركب هو الاجتماع الذي هو اجتماع الاجزاء وتركبها، قيل: فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للاجزاء لا يقول عاقل انه واجب بنفسه دون الأجزاء، بل إنما يقال هو لازم للأجزاء، والواجب لنفسه هو الذات القائمة بنفسها وهي الأجزاء لا مجرد الصفة التي هي نسبة بين الأجزاء، وإذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وإنما هو صفة لها، فالقول فيه كالقول في غيره مما سميتموه انتم أجزاء، وغايته ان يكون بعض الاجزاء مفتقراً إلى سائرها، وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه، وإن قيل ان المركب هو المجموع اي الأجزاء واجتماعها، فهذا من جنس ان يقال المركب هو المجموع أي الأجزاء واجتماعها، فهذا من جنس ان يقال المركب هو الأجزاء لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءاً من الأجزاء، وحينئذ فإذا قيل هو مفتقر إلى الاجزاء كان حقيقته انه مفتقر إلى نفسه أي لا يستغني عن نفسه، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه لا مناف لوجوبه بنفسه.

وإن عنيت به شيئاً رابعاً، فلا يعقل هنا شيء رابع، فلا بد من تصويره، ثم هذا الكلام عليه، وإن قال بل المجموع يقتضي افتقاره إلى كل جزء من الاجزاء. قيل: افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء، وذلك وسائر الاجزاء هي المجموع، فعاد إلى انه مفتقر إلى نفسه، فإن قيل فأحد الجزأين مفتقر إلى الآخر أو قيل الجملة مفتقرة إلى كل جزء إلى آخره. قيل، أولاً ليس هذا هو حجتكم، فإنما ادعيتم افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه، وقيل ثانياً إن عنيت بكون احد الجزأين مفتقراً إلى الآخر أن احدهما

فاعل للآخر او علة فاعلة له، فهذا باطل بالضرورة، فإن المركبات الممكنة ليس احد أجزائها عالة فاعلة للآخر ولا فاعلا له باختياره، فلو قدر ان في المركبات ما يكون جزؤه فاعلاً لجزئه لم يكن كل مركب كذلك فلا تكون القضية كلية، فلا يجب ان يكون مورد النزاع داخلاً فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه، فكيف إذا لم يكن في الممكنات شيء من ذلك، فكيف يدعي في الواجب بنفسه إذا قدر مركباً أن يكون بعض اجزائه علة فاعلة للجزء الآخر؟ وإن عنيت ان احد الجزأين لا يوجد إلا مع الجزء الآخر، فهذا انما فيه تلازمهما وكون احدهما مشروطا بالآخر، وذلك دور معي اقتراني، وهو ممكن صحيح لا بد منه في كل متلازمين، وهذا لا ينافي كون المجموع واجباً بالمجموع، وإذا قيل في كل من الاجزاء هل هو واجب بنفسه أم لا؟ قيل: إن أردت هل هو مفعول معلول لعلة فاعلة، ام لا فليس في الأجزاء ما هو كذلك، بل كل منها واجب بنفسه بهذا الاعتبار.

وإن عنيت انه هل فيها ما يوجد بدون وجود الآخر فليس فيها ما هو مستقل دون الآخر، ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار، والدليل دل على اثبات واجب بنفسه غني عن الفاعل والعلة الفاعلة لا على انه لا يكون شيء غني عن الفاعل مستلزماً للوازم، فلفظ الواجب بنفسه فيه إجمال واشتباه دخل بسببه غلط كثير، فما قام عليه البرهان من اثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة، فإن الممكن هو الذي لا يوجد إلا بموجد يوجده، والواجب هو الذي يكون وجوده بنفسه لا بموجد يوجده، فكونه موجوداً بنفسه مستلزماً للوازم لا ينافي ان يكون ذاتاً متصفة بصفات الكمال، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر، وكل من الصفات ملازمة للأخرى، وكل ما يسمى جزءاً فهو ملازم للآخر، وإذا قيل، هذا فيه تعدد الواجب، قيل: ان اردتم تعدد الإله الموجود بنفسه الخالق للممكنات فليس كذلك، وإن أردتم تعدد معان وصفات له أو تعدد ما سميتموه أجزاء له، فلم قلتم انه إذا كان كل من هذه واجباً بنفسه أي هو موجود بنفسه لا بموجد يوجده مع ان

وجوده ملزوم لوجود الآخر يكون ممتنعاً؟ ولم قلتم ان ثبوت معنيين او شيئين واجبين متلازمين يكون ممتنعاً، وهذا كما تقول المعتزلة انكم إذا أثبتم الصفات قلتم بتعدد القديم، فيقال لهم: ان قلتم ان ذلك يتضمن تعدد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات، فهذا التلازم باطل، وإن قلتم يستلزم تعدد صفات قديمة للإله القديم، فلم قلتم ان هذا محال؟ فعامة ما يلبس به هؤلاء النفاة ألفاظ مجملة متشابهة، إذا فسرت معانيها، وفصل بين ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة، وتبين ان الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعاني والصفات.

الوجه الخامس: أن يقال قولك ان المركب مفتقر إلى كل واحد من تلك الأجزاء ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ليس فيه ما يدل على افتقار المركب إلى أجزائه، فإن كونه يستحيل وجوده دون الأجزاء يقتضي انه لا يوجد بدونها، بل لا يوجد إلا وهي موجودة، وكون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء لا يقتضي افتقاره إليه، بل إنما يكون مفتقراً إليه إذا كان لا يوجد إلا به. ألا ترى ان المتضايفين لا يوجد احدهما دون الآخر، ولا يقال ان احدهما مفتقر إلى الآخر كالبنوة والابوة، بل كلاهما معلول علة منفصل. فمعلولا العلة لا يوجد احدهما دون الآخر وهما جميعا مفتقران إلى العلة ليس احدهما مفتقر إلى الآخر، فإذا قدر انه لا علة لهما لم يكن احدهما مفتقراً إلى الآخر ولا إلى علة.

الوجه السادس: ان يقال قولك وكل منهما غير مفتقر إليه خطأ ظاهر، فإنه ليس من ضرورة كون المركب متوقفاً على كل من أجزائه ان لا يكون شيء من تلك الاجزاء متوقفاً عليه، وذلك ان المركب إن أريد به نفس الأجزاء المجتمعة كان المعنى ان المجتمع متوقف على المجتمع، أو أن كل جزء متوقف على سائر الأجزاء، او على جزء آخر، وعلى نفسه، وأيّ شيء فرض من ذلك لم يلزم ان يكون احد الجزأين هو المفتقر دون الآخر، وإن قدر ان المركب هو الإجتماع او الاجتماع مع الأجزاء، فإذن إذا قدر انها متلازمة لم

يكن احد الأجزاء واجباً بنفسه بمعنى إمكان وجوده دون سائر الاجزاء لا الاجتماع ولا غيره، بل لا يوجد شيء منها إلا بالآخر، فلا يكون شيء من الاجزاء غير مفتقر إلى المركب، بل كل منها مفتقر إليه، وهذا لا يقاس بالواحد مع العشرة الذي يمكن وجوده دون وجود العشرة، فإن أجزاء العشرة ليست متلازمة، وإنما الكلام في أمور متلازمة لا يمكن وجود بعضها دون بعض كالصفات اللازمة للرب تعالى، وما سماه النفاة أجزاء فإنه لا يمكن وجود صفة من تلك الصفات دون الذات، بل ولا دون الصفة الأخرى، وكذلك ما سموه جزءاً لا يمكن وجوده دون الجميع ولا دون جزء آخر، فامتنع ان يقال ان كل جزء من الأجزاء غير مفتقر إلى المجموع المركب، مع ان المجموع المركب مفتقر إليه، بل إذا سمي هذا التلازم افتقاراً فافتقار الصفة وما سموه جزءاً إلى المجموع أعظم من افتقار الذات الواجبة بنفسها أو ما سموه المجموع المركب الواجب بنفسه إلى الصفة أو الجزء، فإن المجموع هو الواجب بنفسه الذي لا يقبل العدم أصلاً، وكل جزء من أجزائه فلا يتصور وجوده بدون وجود الآخر، وهذا كما يقولون ان الحيوانية والناطقية جزء من الانسانية، ومع هذا يمتنع وجود الجزء دون هذه الماهية المركبة، وكذلك يقولون ان الجسم مركب من المادة والصورة، ويمتنع وجود احدهما بدون الجسم، بل والجوهر الفرد عند عامة القائلين به يمتنع وجوده بدون وجود الجسم.

الوجه السابع: ان يقال قولك ان المركب الواجب بنفسه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ضرورة استحال وجود المركب دون أجزائه، وكل منها غير مفتقر إليه كلام باطل، وهو بالعكس أولى، وذلك ان ما قدر انه جزء إذا كان غير مفتقر إليه لزم ان يكون واجباً بنفسه، وإذا كان واجباً بنفسه، فإما ان يكون مستقلاً لا يتوقف على وجود الجزء الآخر، ولا الجملة أو لا بد له من ذلك، فان كان مستقلاً بنفسه لا يتوقف على جزء آخر ولا على المجموع، لزم تعدد الأمور الواجبة بنفسها المستقلة التي يستغني بعضها عن

بعض، ولا يتوقف واحد منها على الآخر، ومعلوم انه اذا كان هذا جائزاً لزم ان يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه، والمجموع واجب بتلك الواجبات، فإذا قدر تعدد الواجب بنفسه كان هذا مبطلاً لأصل هذا الكلام .فضلاً عن فروعه ومع تقدير تعدده يمتنع عدم تعدده، فيكون الدليل الذي استدل به على نفي التركيب مستلزماً لثبوت التركيب، فيكون دليله يدل على نقيض مطلوبه، وهذا ابلغ ما يكون في بطلان قوله، وان قدر ان للمجموع حقيقة غير تلك الأفراد فإن ما لزم الواجب كان واجباً، ويبقى حينئذ الكلام في أن المجموع إن كان زائداً على العدد إنما وجوبه بالعدد نزاعاً لا فائدة فيه، فإنه إذا قدر عشرة كل منهم واجب بنفسه لزم ان تكون العشرة واجبة قطعا، وإذا كان كل جزء من العشرة لا يقبل العدم لنفسه، فالعشرة لا تقبل العدم بطريق الأولى والأخرى، وانضمام الواجب بنفسه إلى الواجب بنفسه إذا قدر ذلك لا يوجب ضعفاً لأحدهما، بل نفس ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الأولى والأخرى، وإذا قدر أن اتصال بعضها ببعض من لوازم وجودها الواجب بنفسه لم يكن ممتنعاً، فإن الواجب بنفسه على هذا التقدير لا يمتنع ان يكون له لوازم وملزومات واجبة، ومن العجب ان هؤلاء القوم كهذا وأمثاله من الخائضين في واجب الوجود على طريقة ابن سينا، وأمثاله الذين جعلوا التركيب عمدتهم في نفي ما ينفونه يوردون في طريق اثبات واجب الوجود أسئلة تفسد ما ذكروه في انتفاء التركيب بالضرورة وهي لا تفسد امتناع التسلسل، وهم مع ذلك يوردونها في طريق إثباته اشكالاً على ابطال القول بالتسلسل الذي جعلوه مقدمة من مقدمات اثباته، حتى يبقوا دائماً في نصرة التعطيل بالباطل، وهم إذا نصروا الاثبات ببعض ما نصروا به التعطيل كان فيه كفاية وبيان لفساد التعطيل، وبيان ذلك انهم لما اثبتوا واجب الوجود جعلوا اثباته موقوفاً على ابطال التسلسل لما قالوا ان الممكن لا بد له من مرجح مؤثر، اما ان يتسلسل الأمر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن، فتسلسل العلل والمعلولات الممكنة

او ينتهي الأمر إلى واجب بنفسه، ثم قالوا: لم لا يجوز ان يكون التسلسل جائزاً كما قد تكلم على هذا في غير هذا الموضع؟ ومن أعظم أسئلتهم قولهم: لم لا يكون المجموع واجباً بأجزائه المتسلسلة، وكل منها واجب بالآخر؟ وهذا السؤال الذي ذكره الآمدي، وذكر انه لا يستطيع ان يجيب عنه، ومضمونه وجوب وجود امور ممكنة بنفسها ليس فيها ما هو واجب موجود بنفسه، ولكن كل منها معلول للآخر، والمجموع معلول بالأجزاء، ومن المعلوم إنا إذا فرضنا مجموعاً واجباً بأجزائه الواجبة التي لا تقبل العدم كان أولى في العقل من مجموع يجب بأجزاء كل منها ممكن لا يوجد بنفسه، فإن المحتاج إلى الممكنات اولى بالامكان، أما الذي يكون وجوده لازماً للواجبات فلا يمكن عدمه، والعقل الصريح الذي لم يكذب قط يعلم ان المركب المجموع من أجزاء كل منها ممكن لا وجود له بنفسه هو أيضاً ممكن لا وجود له، وأما المركب من اجزاء كل منها واجب بنفسه، فإنه لا يمتنع كونه واجباً بنفسة اي بتلك الأجزاء التي كل منها واجب.

وإذا قيل الاجتماع نفسه مفتقر إلى تلك الأجزاء التي كل منها واجب بنفسه كان ذلك نزاعاً لفظياً، والمقصود ان العقل يصدق بإمكان هذا ولا يصدق بإمكان اجزاء كل منها ممكن والمجموع واجب بها، وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية فقالوا: إذا اجتمعت واجبات بأنفسها صارت ممكنة، وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت واجبة، فإذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله جعلوا كون المركب يستلزم اجزاءه موجباً لامتناع المركب الذي جعلوه مانعاً من العلو والتجسيم، ومن ثبوت الصفات ولا يوردون على انفسهم ما اوردوه في اثبات واجب الوجود، وايراده هنا اولى لأن فيه مطابقة لسائر ادلة العقل مع تصديق ما جاءت به الرسل، وما في ذلك من اثبات صفات الكمال لله تعالى، بل وإثبات حقيقته التي لا يكون موجوداً إلا بها، فكان يمكنهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون المجموع الواجب او المركب الواجب، أو الجملة الواجبة واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها التي هي واجبة بنفسها

لا تقبل العدم، وكان هذا خيراً من ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون المجموع الذي كل من اجزائه ممكن بنفسه هو واجباً بنفسه أو واجباً بأجزائه.

وهذا الآمدي مع انه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور، وأعرفهم بالكلام والفلسفة اضطرب وعجز عن الجواب عن الشبهة الداحضة القادحة في إثبات واجب الوجود، وهو دائماً يحتج بنظيرها الذي هو أضعف منها على نفي العلو وغيره من الامور الثابتة بالشرع والعقل، ويقول: إن ذلك يستلزم التجسيم، وان المخالفين في الجسم جهال، ولو اعطى النظر حقه لعلم ان الجهل المركب فضلاً عن البسيط اجدر بمن سلك مثل تلك الطريق، فإن من شك في أوضح الأمرين وأبينها في العقل، وفي أمر لم يشك احد من الأولين والآخرين فيه. كان اولى بالجهل ممن قال بما قالت به الأنبياء والرسل وأتباعهم وسائر عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين، وعلم ثبوته بالبراهين اليقينية، وذلك انه لم يجوّز احد من بني آدم وجود فاعل للعالم، ولذلك الفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له من غير ان يكون هناك فاعل موجود بنفسه، فمن شك في جواز هذا او عجز عن جواب شبهة مجوّزه كان جهله بيّناً وكان أجهل من أفحش الناس قولاً بالباطل المحضر من التشبيه والتجسيم، حتى لو فرض القول الذي يحكي عن غالية المتنقصة لله من اليهود وغيرهم، مثل الذين يصفونه بالبكاء والحزن، وعض اليد، حتى جرى الـدم، ورمد العين، وباللغوب، والفقر، والبخل وغير ذلك من النقائص التي يجب تنزه الله تعالى عنها سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، فإذا قدر واجب بنفسه موصوف بهذه النقائص لم يكن هذا ابعد في العقل من وجود فاعل ليس موجوداً بنفسه له فاعل ليس موجوداً بنفسه إلى ما لا يتناهى، فإن هذا وصف لجميع الفاعلين بالعدم الذي هو غاية النقص، فإن غاية النقص انه يرجع إلى امور عدمية، فكيف عدم كل ما يقدّر فاعلاً للعالم؟ فتبين ان هؤلاء الذين يدعون العقليات التي تعارض السمعيات هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه، كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل، والنبي المرسل،

وان نفس ما به يقدحون في أدلة الحق التي توافق ما جاء به الرسول. لو قدحوا به فيما يعارض ما جاء به الرسول لسلموا عن التناقض، وصح نظرهم وعقلهم واستدلالهم ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة، ومن أعجب الاشياء ان هذا الآمدي لما تكلم على مسألة هل وجوده زائد على ذاته ام لا؟ ذكر حجة من قال لا يزيد وجوده على ذاته، فقال: احتجوا بانه لو كان زائداً على ذاته لم يخل إما ان يكون واجباً او ممكناً لا جائز ان يكون واجباً، لانه مفتقر إلى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجباً، فإذاً وجوده لو كان زائد على ذاته لما كان واجباً، فلم يبق إلا أن يكون ممكناً، وإذا كان ممكناً فلا بد له من مؤثر، والمؤثر فيه إما الذات أو خارج عنها، والأول ممتنع لأنه يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة، ولأن المؤثر في الوجود لا بد ان يكون موجوداً فتأثيرها في وجودها يفتقر إلى وجودها، فالوجود مفتقر إلى نفسه وهو محال، وإن كان المؤثر غيرها كان الوجود الواجب مستفاداً له من غيره، فلا يكون الوجود واجباً بنفسه، ثم قال: وهذه الحجة ضعيفة إذ لقائل ان يقول: ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا بنفسه؟ قولكم لأنه مفتقر إلى الماهية، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا لنفسه.

قلنا: لا نسلم أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره، بل الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقراً إلى مؤثر فاعل ولا يمتنع أن يكون موجباً بنفسه، وان كان مفتقر إلى القابل، فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل، وسواء كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الانسانية، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهيولي القابلة. قال: وان سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكناً، ولكن لا نسلم ان حقيقة الممكن هو المفتقر إلى المؤثر، بل الممكن هو المفتقر إلى المؤثر، بل الممكن هو المفتقر إلى الغير، والافتقار إلى الغير أعم من الافتقار الى المؤثر، وقد تحقق

ذلك بالافتقار إلى الذات القابلة، فيقال: ففي هذا الكلام جوّز أن يكون الوجود الواجب مفتقراً إلى الماهية، وذكر ان الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثر ليس هو الذي لا يفتقر إلى الغير، وأن كونه ممكناً بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية، وهذا الذي قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا حيث قال: إن المجموع مفتقر إلى كل من أجزائه، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً بنفسه، لانه ممكن، فيقال له: لا نسلم أن المفتقر إلى الغير على الاطلاق لا يكون واجباً بنفسه، بل المفتقر إلى المؤثر لا يكون واجباً بنفسه، وافتقار المجموع إلى كل من أجزائه ليس افتقاراً إلى مؤثر بل إلى الغير، كافتقار الوجود إلى الماهية إذا فرض تعددها، ويقال قولك: ان المجموع يكون ممكناً أتعني بالممكن ما يفتقر إلى مؤثر أما ما يفتقر الى الغير؟ فان قلت الأول كان باطلا، وان قلت الثاني فلم قلت أن الواجب بنفسه الذي لا يفتقر الى فاعل لا يكون ممكنا بمعنى أنه لا يفتقر الى غير لا إلى فاعل؟ فهذا الكلام الذي ذكره هو بعينه يجيب به عن نفساد عما ذكره هنا بطريق الاولى والأخرى، فان توقف المجموع الواجب باجزائه على كل من اجزائه لا ينفي وجوبه بنفسه التي هي المجموع مع الاجزاء، أما توقف الوجود على الماهية المغايرة له، فانه يقتضي توقف الوجود الواجب على ما ليس داخلاً فيه، ومعلوم أن افتقار الشيء إلى جزئه ليس هو كافتقاره إلى ما ليس جزأه، بل الأول لا ينفي كمال وجوبه إذا كان افتقاره إلى جزئه ليس أعظم من افتقاره إلى نفسه، والواجب بنفسه لا يستغني عن نفسه فلا يستغني عما هو داخل في مسمى نفسه.

أما اذا قدر وجود واجب وماهية مغايرة له كان الواجب مفتقراً إلى ما ليس داخلاً في مسمى اسمه، فمن جوَّز ذاك كيف يمنع هذا، ولهذا كان قول مثبتة الصفات خيراً من قول أبي هاشم وأمثاله من المعتزلة وأتباعهم الذين قالوا: إن وجود كل موجود في الخارج مغاير لذاته الموجودة في الخارج، وان

وجود واجب الوجود زائد على ماهيته، وإن كان قد وافقه على ذلك طائفة من أهل الاثبات في أثناء كلامهم، حتى من أصحاب الائمة الاربعة وغيرهم، كابن الزغواني وهو أحد قولي الرازي، بل هو الذي رجحه في أكثر كتبه، وكذلك أبو حامد فابطال مثل هذا التركيب أولى من ابطال ذاك، وأدنى الاحوال أن يكون مثله، فان من قال ان الوجود زائد على الماهية لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود والوجود صفة لها، فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره، والصفة مفتقرة إلى محلها، وهذا الافتقار أقرب إلى أن تكون الصفة ممكنة من افتقار الجميع إلى جزئه، فان افتقار الجميع إلى نفسه لا ينافي وجوبه بنفسه، فكيف افتقاره إلى صفته اللازمة له، والى ما يقدر أنه جزؤه الذي لا يوجد إلا في ضمن نفسه، وأما افتقار الصفة إلى الموصوف فأدل على امكان الصفة بنفسها، فاذا كان اوجود الواجب لا يمتنع أن يكون صفة لماهيته، فكيف يمتنع أن يكون مجموعا؟ وغاية مايقال ان الاجتماع صفة للاجزاء المجتمعة الموجودة الواجبة، ومعلوم أن صفة الاجزاء الواجبة بنفسها أولى أن تكون موجودة واجبة من صفة الماهية التي هي في نفسها ليست وجوداً، فهذا الذي ذكره هناك حجة عليه هنا مع أنه يمكن تقريره بخير مما قرره به، فانه قد يقال إن هذا تقرير ضعيف، وذلك أنه قال لا نسلم ان الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره، فان الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقراً إلى مؤثر فاعل ولا يمتنع أن يكون موجباً بنفسه، وإن كان مفتقراً إلى القابل فان الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل، وسواء، كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه، وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والانفس الانسانية، وان كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهيولي القابلة، فقد يقال: إن هذا التقرير ضعيف لوجوه:

أحدها: ان الكلام فيما هو واجب بنفسه لا فيما هو موجب لغيره، أو فاعل له، واذا قدر ان الموجب الفاعل يقف على غيره لم يلزم أن يكون

الواجب بنفسه يقف على غيره.

الثاني: أن الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره، وانما يقف تأثيره ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه، وهذا كما ذكره من التمثيل بالعقل الفعال، فان أحداً لا يقول أن نفسه تتوقف على غيره الذي يقف عليه تأثيره فإذا كان هذا في الموجب، فكيف بالواجب؟ بل هم يقولون: إن نفس ايجابه يتوقف على غيره، بل وصول الاثر إلى المحل يتوقف على استعداد المحل.

الثالث: أن هذا التمثيل يمكن في غير الواجب بنفسه، أما هو سبحانه وتعالى فلا يتصور أن تقف ذاته على غيره، ولا فعله على غيره، فان القوابل هي أيضاً من فعله، فالكلام في فعله للمقبول لها كالكلام في فعله للقابل، فكل ما سواه فقير إليه مفعول له، وهو مستغن عن كل ما سواه من كل وجه بخلاف الفاعل المخلوق الذي يتوقف فعله على قابل، فانه فعل مفتقر إلى شيء منفصل عنه، لكن يمكن أن يجاب عنه بأ يقال: اذا كان الموجب لغيره المتوقف ايجابه على غيره لا يمنع أن يكون موجباً بنفسه، كما قالوا في العقل الفعال، فأن يكون توقف ايجابه على غيره لا يمنع أن يكون واجباً بنفسه أولى وأحرى، فان الموجب لغيره واجب وزيادة إذا لا يوجد إلا ما هو موجود ولا يوجب إلا ما هو واجب، والعقل الفعال يقولون هو واجب بغيره وهو موجب بغيره لا واجب بنفسه، ومقصوده أن الوجوب والايجاب بالذات لا يمنع توقف ذلك على غيره، وانما يمنع كونه مفعولاً للغيـر، وتلخيص الكلام أنه إذا قيل أن الوجود زائد على الماهية كانت الماهية محلاً للوجود الواجب، فيكون الواجب لنفسه مفتقراً إلى قابل لا إلى فاعل، فنقول: الواجب هو الذي لا يكون مفتقراً إلى قابل، فإن الذي قام عليه قطع التسلسل أن الواجب لا فاعل له ولا علة، أما كون الوجود الواجب له محل هو موصوف به أم لا فذاك كلام آخر، لكنه عضد ذلك بأن الايجاب بالذات لا ينافي كون الموجب له محل يقبله، فكذلك الوجوب بالذات لا ينفي أن يكون له محل يقبله، واستشهد بالعقل الفعال لكنهم يقولون العقل الفعال ليس بموجب

بالذات، وأما الرب الموجب بالذات فليس له محل يقبله، فتبين أن الاستشهاد بهذا لا يصح وليس التمثيل به مطابقاً.

والمقصود هنا، أن الذي يعتمد عليه هو وأمثاله في نفي ما يسمونه التركيب هم أنفسهم قد أبطلوه في مواضع أخر، واحتجوا به في موضع آخر، وهو حيث احتجوا به أضعف منه حيث أبطلوه، وكذلك ما ذكره من الوجه الثاني على إبطال التركيب، فانه قال: الوجه الثاني في امتناع كونه مركباً من الاجزاء أن تلك الاجزاء إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها، أو ممكنة، أو البعض واجب والبعض ممكن لا جائز أن يقال بالأول على ما سيأتي تحقيقه في اثبات الوحدانية، وإن كان الثاني أو الثالث، فلا يخفي أن المفتقر الى الممكن المحتاج إلى الغير أولى بالامكان والاحتياج والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته وما لا يكون واجبا لذاته لا يكون إلها.

قلت: ولقائل أن يقول هذا الوجه أيضاً فاسده من وجوه:

أحدها: أن يقال لم لا يجوز أن تكون تلك الاجزاء كلها واجبة؟ قوله على ما سيأتي تحقيقه في مسألة التوحيد. يقال له: الذي ذكرته فيما بعد في مسألة التوحيد هي الطريقة المعروفه لابن سينا وأتباعه من الفلاسفة، وهي وجهان:

أحدهما: مبناه على أن المركب يفتقر الى أجزائه، وهذا هو الوجه الذي ذكرته هنا فصار مداد هذا الوجه الثاني على الأول، فلم يذكر إلا الأول وقد تبين فساده.

الوجه الثاني: الذي ذكرته في التوحيد مبناه على كون الوجوب يصير معلولاً، وهذا هو الذي ذكرته في كون الوجود الواجب لا يزيد على الماهية، لئلا يكون معلولاً للماهية، وأنت قد أفسدت هذا الوجه، وبما أفسدته به يفسد الآخر أيضاً، فتبين أن ما ذكرته في مسألة التوحيد يعود الى وجه واحد، وأنت قد قدمت فساده فالحوالة على ما سيأتي، وما سيأتي منه ما هو مكرر فكلاهما فاسد، وهو دائما في كلامه يذكر فساد هذه الطريقة، حتى انه

لما استدلت الفلاسفة أتباع ابن سينا وغيرهم على أن الاجسام ممكنة بهذه الطريقة، واستدل بها طائفة على حدوث العالم، وهذا أول طريقة ذكرها في حدوث العالم فقال: قد احتج الاصحاب بمسالك الأول قولهم العالم ممكن الوجود بذاته، وكل ممكن بذاته فهو محدث، وقرر الامكان بأن قال أجسام العالم مؤلفة ومركبة لما سبق بيانه في الاجسام وكل ما كان مؤلفا مركباً، فهو مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بذاته، فالأجسام ممكنة بذواتها، والاعراض قائمة بالاجسام ومفتقرة اليها، والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً، ثم ضعف هذا المسلك. قال وقولهم: ان العالم مركب مسلم، ولكن ما المانع أن تكون اجزاؤه واجبة؟ وما ذكروه من الدلالة فقد بيّنا ضعفها في مسألة الواحدانية، فهنا لم احتجوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها وأحال على ما ذكره في الوحدانية، فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه، وهو كون الاجسام ممكنة لأنها مركبة، ويحيل على ما ذكره في التوحيد، ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة، واعتمد عليها حيث لا تناقض ذلك لكان مع ما فيه من التناقض أقرب الى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة، ويبطلها حيث لا تخالف نصوص الانبياء.

الوجه الثاني: أن يقال أنت أيضا قد بينت في الكلام على إثبات وحدانية الله تعالى فساد هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا وغيره من الفلاسفة التي أحلت عليها هنا، وذلك أنه قال الفصل الثاني في امتناع وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر، وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة المسلك. الاول: هو ما ذكره الفلاسفة، وذلك انهم قالوا: لو قدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته، فلا يخلو أما أن يقال باتفاقهما من كل وجه، أو باختلافهما من كل وجه، أو باتفاقهما من وجه دون وجه، فان كان الأول فلا تعدد في مسمى واجب الوجود إذ التعدد والتغاير دون مميز محال، وان كان الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود، وإن كان الثالث

فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وما بـه الاشتراك ان لم يكن هو وجوب الوجود فليسا بواجبين، بل أحدهما دون الآخر، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين:

الأول: هو أن ما به الاشتراك من وجود الوجود إما أن يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه، فان كان الأول فهو محال، وإلا كان المعنى المشترك المطلق متحققاً في الاعيان من غير مخصص وهو محال، وإن كان الثاني كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره، فالموصوف به وهو ما قيل بوجوب وجوده به أولى أن يكون ممكناً.

الوجه الثاني: أن مسمى واجب الوجود اذا كان مركباً من أمرين، وهو وجود بالوجود المشترك وما به الافتراق، فيكون مفتقراً في وجوده إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منهما، ولهذا يتصور تعقل كل أحد من الافراد مع الجهل بالمركب منها، والمعلوم غير المجهول، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره، وهذا المحالات انما لزمت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته، فيكون محالاً. قال: وربما استروح بعض الاصحاب في اثبات الوحدانية إلى هذا المسلك أيضا وهو ضعيف إذ لقائل أن يقول: وإن سلمنا الاتفاق بينهما من وجه، والافتراق من وجه، وأن ما به الاتفاق هو وجوب الوجود، ولكن لم قلتم بالامتناع وما ذكرتموه في الوجه الاول إنما يلزم أن لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجودياً؟ وأما بتقدير أن يكون أمراً سلبياً ومعنى عدمياً وهو عدم افتقار الوجود إلى علة خارجة فلا. فلم قلتم بكونه أمراً وجودياً؟ ثم بسط الكلام في كونه عدمياً بما ليس هذا موضع الكلام فيه. قال: وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني، فانه إذا كان حاصل الوجوب يرجع إلى صفة سلب، فلا يوجب ذلك التركيب من ذات واجب الوجود، وإلا لما وجد

بسيط أصلاً، فانه ما من بسيط إلا ويتصف بسلب غيره عنه، وإن سلمنا أن وجوب الوجود أمر وجودي، ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو لازم، وإن كان واجب الوجود واحدا من حيث ان مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب، ومن الوجوب الذاتي فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر مع تعدده.

قلت: الوجه الاول ذكره الرازي قبله في ابطال هذا، والوجه الثاني ذكره الرازي كما ذكره الشهر ستاني قبله، وهو أن هذا منقوض بمشاركة واجب الوجود لسائر الموجودات في مسمى الوجود، وامتيازه عنها بوجوب الوجود، فقد صار فيه على أصلكم ما به الاشتراك وما به الامتياز، والآمدي يقول: إن وجوب الوجود بالاشتراك اللفظي. وقاله قبله الشهر ستاني والرازي مع تناقضهما في ذلك، وقولهما في موضع آخر خلاف ذلك. والمقصود هنا: ان ما ذكروه في ابطال تعدد واجب الوجود وافساد طرق ابن سينا وأتباعه في ذلك يبين بطلان ما أحال عليه في قوله لا يجوز أن تكون الأجزاء كلها واجبة على ما سيأتي تحقيقه في مسألة التوحيد، ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق وتقويتها إذا نصر بها باطل أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلوا بها على أن الإله واحد، والمدلول حق لا ريب فيه، وان قدر ضعف الحجة ثم انه احتج بها بعينها على نفي لوازم علو الله على خلقه، بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل، ويبطلها اذا احتج بها على التوحيد. وأيضاً فما ذكره في ابطال هذه الحجة يبطل الوجه الاول أيضاً، فانه إذا لم يمتنع واجبان بأنفسهما، فأن لا يمتنع جزءان كل منهما واجب بنفسه بطريق الأولى والأخرى، واعلم أن الوجهين اللذين أبطلا بهما الحجة. **أحدهما** منع كون الوجوب أمرا ثبوتيا، **والثاني:** المعارضة.

أما المعارضة، فواردة على هؤلاء الفلاسفة لا مندوحة لهم عنها، ومعارضة الشهر ستاني والرازي، وأظن الغزالي أجود من معارضة الآمدي، ومن اعتذر

عن ذلك بان الواجب لفظ مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة بطريق الأولى، فانه لا محذور حينئذ في اثبات أمور متعددة كل منها يقال له واجب الوجود بمعنى غير ما يقال للآخر فبكل حال يلزم اما لزوم التركيب واما بطلان توحيدهم، وأيهما كان لازماً لزم الآخر، فانه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم، واذا بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب، وهذا يبطل امتناع التركيب ولا ريب أن أصل كلامهم، بل وكلام نفاة العلو والصفات مبني على ابطال التركيب واثبات بسيط كلي مطلق مثل الكليات، وهذا الذي يثبتونه لا يوجد إلا في الاذهان، والذي أبطلوه هو لازم لكل الأعيان، فأثبتوا ممتنع الوجود في الخارج، وأبطلوا واجب الوجود في الخارج.

ونحن نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هؤلاء. فنقول: قول القائل إما أن يقال باتفاقهما من كل وجـه، أو اختلافهما من كل وجه، أو اتفاقهما من وجه دون وجه إن أريد به أنهما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، فليس في الموجودات شيئان ما يتفقان في شيء بعينه موجود في الخارج، ولكن يشتبهان من بعض الوجوه ان كلاً منهما مختص بما قام به نفسه، كالبياضين أو الأبيضين المشتبهين مع انه ليس في احدهما شيء مما في الآخر، وإن أراد بقوله: أو اختلافهما من كل وجه انهما لا يشتبهان في شيء ما ولا يشتركان في شيء ما، فليس في الوجود شيئان إلا بينهما اشتراك في شيء وتشابه في شيء ما، ولو انه مسمى الوجود. وان أراد امتياز احدهما عن الآخر، فكل منهما ممتاز عن الآخر من وجه، وإن كانا مشتركين في شيء بمعنى اشتباههما لا بمعنى أن في الخارج شيئاً بعينه اشتركا فيه كما يشترك الشركاء في العقار، وإذا عرف ان هذه الألفاظ مجملة، فنقول: هما مشتبهان مشتركان في وجوب الوجود، كما ان كل متفقين في اسم متواطيء بالمعنى العام، سواء كان متماثلاً وهو التواطؤ الخاص او مشككاً وهو المقابل للتواطيء الخاص، كالموجودين والحيوانين والانسانين والسوادين اشتركا في مسمى اللفظ الشامل لهما مع أن كلاً منهما متميز في الخارج عن الآخر من كل وجه، فهما لم يشتركا في أمر

يختص بأحدهما، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، وإنما اشتركا في مطلق الوجود، والوجود المطلق المشترك الكلي لا يكون كلياً لا في هذا ولا في هذا، بل هو كلي في الأذهان مختص في الأعيان، وإذا قيل الكلي الطبيعي موجود، فمعناه ان ما كان كلياً في الذهن يوجد في الخارج، لكن لا يتصور إذا وجد ان يكون كلياً كما يقال العام موجود في الخارج وهو لا يوجد عاماً قوله: إما أن يختلفا من كل وجه، أو يتفقا من كل وجه.

قلنا: إذا أريد بالاختلاف ضد الاشتباه، فقد يقال ليسا مختلفين من كل وجه، وان اريد الامتياز فهما مختلفان من كل وجه، وقوله: إذا كانا متفقين من كل زال الامتياز يصح إذا أريد بالاختلاف ضد الامتياز، فإنهما إذا لم يتميز احدهما عن الآخر بوجه بطل الامتياز، واما إذا أريد بالاتفاق التشابه والتماثل، فقد يكونان متماثلين من كل وجه كتماثل أجزاء الماء الواحد، والتماثل لا بوجب ان يكون احد المثلين هو الآخر، بل لا بد ان يكون غيره.. وحينئذ، فقوله ما به الاشتراك غير ما به الامتياز.

قلنا: لم يشتركا في شيء خارجي حتى يحوجهما أشتراكهما فيه إلى الامتياز، بل هما ممتازان بأنفسهما، وإنما تشابها او تماثلا في شيء، والمتماثلان لا يحوجهما التماثل إلى مميز بين عينيهما، بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه، وقوله: ما به الأتراك إما وجوب الوجود أو غيره، قلنا: كل منهما مختص بوجوب وجوده الذي يخصه، كما هو مختص بسائر صفاته التي تخص نفسه، وهو أيضاً مشابه الآخر في وجوب الوجود، فما اشتركا فيه من الكلي لا يقبل الاختصاص، وما اختص به كل منهما عن الآخر لا يقبل الاشتراك، فضلا عن ان يكون ما اشتركا فيه محتاجاً إلى مخصص، وما اختص به كل منهما يقارنه فيه مشترك، وحينئذ فالاشتراك في وجوب الوجود المشترك، والامتياز بوجوب الوجود المختص، والاشتراك أيضاً في كل مشترك والامتياز بكل مختص، وقوله: وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين.

احدهما: ان المشترك إما ان يتم بدون ما به الافتراق، وذلك محال، وإلا

كان المطلق متحققاً في الاعيان من غير مخصص، وان لم يتم إلا بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره.

قلنا: ان اريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلي، فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز وليس له ثبوت في الأعيان، حتى يقال انه يلزم ان يكون المطلق في الاعيان من غير مخصص، وان أريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك وهو ما يوجد في الاعيان من الكلي، فذاك لا اشتراك فيه في الاعيان، فإن كل ما لاحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه، وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لا يفتقر إلى مخصص، فلا يكون الوجوب الذي لكل منهما في الخارج مفتقراً إلى مخصص، وإذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكنا، وأما المشترك الكلي المطلق من الوجوب فذاك ليس موجوداً لهذا ولا لهذا، ولا متحققاً في الاعيان، وحينئذ فلا يلزم ان الكلي يتحقق في الاعيان بلا مخصص، وأيضا فيقال: هب ان المشترك لا يتحقق في الاعيان إلا بالمخصص، فهذا لا يمنع وجوب وجوده إذا لواجب هو ما لا فاعل له ليس هو ما لا لازم له ولا ملزوم له، وهذه الآمدي ذكر هذا فيما تقدم، وبيَّن ان الوجود الواجب لا يمتنع توقفه على القابل، وإنما يمتنع توقفه على الفاعل، وبهذا يبطل.

الوجه الثاني: وهو كون الوجود الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز، ولكن كل منهما موصوف بصفة يشابه بها الآخر، وهو الوجوب، واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من وجه وأمر يختص به إنما يوجب ثبوت معان تقوم به، وأن ذاته مستلزمة لتلك المعاني، وهذا لا ينافي وجوب الوجود، بل لا يتم وجوب الوجود إلا به. ولو سلم ان مثل هذا تركيب، فلا نسلم ان مثل هذا التركيب ممتنع، كما تقدم بيانه فقد تبين بطلان الوجه الاول من وجهين، وبطلان الوجه الثاني من وجهين غير ما ذكروه، والله اعلم.

والوجه الأول من الوجهين، هو الذي اعتمده ابن سينا في اشاراته، وقد بسطنا الكلام عليه في جزء مفرد شرحنا فيه اصول هذه الحجة التي دخل منها

عليهم التلبيس في منطقهم وإلهياتهم، وعلى من اتبعهم كالرازي والسهروردي والطوسي وغيرهم، وقد ذكرنا عنه هناك جوابين.

احدهما ان هؤلاء عمدوا إلى الصفات المتلازمة في العموم والخصوص، ففرضوا بعضها مختصاً وبعضها عاماً بمجرد التحكم، كالوجود والثبوت والحقيقة والماهية ونحو ذلك، فإذا قيل: الواجب والممكن كل منهما يشارك الآخر في الوجوب، ويفارقه بحقيقته أو ماهيته قيل لهم: معنى الوجود يعمهما ومعنى الحقيقة يعمهما، وكل منهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به، كما يمتاز عنه بحقيقته التي تختص به، فليس جعل هذا مشتركاً وهذا مختصا بأولى من العكس، وهكذا إذا قدر واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان في مطلق الوجوب ومطلق الحقيقة، وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصه من الوجوب، والحقيقة، فما قلتم به الامتياز متلازم، وما قلتم به الاشتراك متلازم، ولا يفتقر ما جعلتم به الاشتراك إلى ما جعلتم به الامتياز، ولا ما جعلتم به الامتياز إلى ما جعلتم به الاشتراك، بل كل منهما موصوف بما به الامتياز وهو ما يخصه، وتلك الخصاص تشابه خصائص الآخر من بعض الوجوه، فذلك القدر المشترك الذي لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك، فإذا قيل: هذا لون وهذا لون كانت لونية كل منهما مختصة به، واللونية العامة مشتركة بينهما، وكذلك إذا قيل: هذا حيوان وهذا حيوان، وهذا انسان وهذا إنسان، وهذا اسود وهذا اسود، وأمثال ذلك، فليس شيء من الموجودات في الخارج مركباً من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز، بل هو مختص بوصف، وذلك الوصف يشابه غيره لكن هو مشتمل على صفات بعضها أعم من بعض أي بعضها يوجد نظيره في غيره اكثر مما يوجد نظير الآخر، وأما هو نفسه فلا يوجد في غيره.

وأما الجواب الثاني: فلا ريب ان كلا منهما فيه وجوب وفيه معنى آخر غير الوجوب، بل نفس الواجد الواحد فيه الوجوب وفيه ذاته، وهذا هو النقض الذاي عارضهم به الآمدي، لكن قول القائل وجوب الوجود حينئذ

يكون ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره، فالموصوف به اولى ان يكون ممكناً كلام مجمل، فإنه يقال ما تعني بكون الوجوب مفتقراً إلى غيره؟ أتعني به انه مفتقر إلى مؤثر ام مستلزم لغيره؟ فإن عنيت الأول فهو باطل، فإنه لا يحتاج الوجوب سواء فرض مختصاً أو مشتركاً إلى فاعل، ولكن لا بد له من محل يتصف به، فإن الوجوب لا يكون إلا لواجب وافتقار الوجوب إلى محله الموصوف به لا يمنع المحل ان يكون واجباً بل ذلك يستلزم كونه واجباً، وقول القائل: ان الوجوب يكون ممكناً إن أراد به افتقاره إلى محل، فهذا حق لكن هذا لا يستلزم كونه لا يفتقر إلى فاعل ولا كون المحل مفتقراً إلى فاعل، فقوله: وإن كان الثاني كان الوجوب ممكنا فالموصوف به اولى مغلطة، فإن الامكان الذي يوصف به الوجوب إنما هو افتقاره إلى محل لا إلى فاعل، ومعلوم انه إذا كانت صفة الموصوف تفتقر إليه لكونه محلاً لها لا فاعلاً لم يلزم ان يكون الموصوف اولى بأن يكون محلاً، ولو قدر بأن الوجوب يفتقر إلى مميز غير المحل، فهو من افتقار الشرط الى المشروط، والملازم إلى الملازم ليس هو من باب افتقار المعلول الى العلة الفاعلة، ومثل هذا لا يمتنع على وجوب الوجود، بل لا بد لوجوب الوجود من ذلك إذ وجوب الوجود ليس هو الواجب الوجود، بل هو صفة له مع أن الواجب الوجود له لوازم وملزومات، وذلك لا يوجب افتقاره إلى المؤثر، فالوجوب أولى ان لا يفتقر إلى مؤثر لأجل ما له من اللوازم والملزومات، فهذان وجهان غير ما ذكره هو وأمثاله هنا.

الوجه الرابع: ان يقال لم لا يجوز ان يكون بعض تلك الاجزاء واجباً وبعضها ممكنا؟ قوله الموقوف على ا لممكن أولى بالإمكان. قيل: متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب او بالعكس، وهذا كما أن مجموع الوجود بعضه واجب لنفسه وبعضه ممكن، والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات أولى بالإمكان من الموجودات الممكنة، وهذا الجواب يقوله من يقوله في مواضع، احدها في

الذات مع الصفات، فإذا قيل له: الذات والصفات مجموع مركب من اجزاء، فاما ان تكون واجبة كلها، أو بعضها واجب، وبعضها ممكن امكنه ان يقول الذات واجبة والصفات ممكنة بنفسها وهي واجبة بالذات، كما يجيب بمثل ذلك طائفة من الناس، فإذا قيل: المجموع متوقف على الممكن قال: ان ذلك الممكن من مقتضيات الواجب بنفسه، وهذا يقوله هؤلاء إذا فسر امكان الصفات بانها تفتقر إلى محل، فالذات لا تفتقر إلى محل، فالذات لا تفتقر الئى فاعل ولا محل، والصفات لا بد لها من محل، وإن فسر الواجب بما لا يفتقر إلى موجب، لكنه قد يسلم لهم هؤلاء ان الصفات لها موجب وهو الذات، وقولهم: ان الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً من أفسد الكلام، كما قد بسط في موضعه، فيقول هؤلاء: الذات موجبة للصفات ومحل لها، والذات واجبة بنفسها، والصفات واجبة بها، والمجموع واجب، وان توقف على الممكن بنفسه الواجب بغيره، لأن الواجب بنفسه مستلزم للصفات ولاجتماع المجموع، وأيضاً فيقوله من يقول انه يقوم بذاته امور متعلقة بمشيئته وقدرته، فإن تلك ممكنة بنفسها، وقد تدخل في مسمى اسمائه ففي الجملة ليس معهم حجة تمنع كون المجموع فيه ما هو واجب موجب لغيره، وإذا قيل المحتاج إلى الغير أولى بالاحتياج، قيل: هب ان الامر كذلك، لكن إذا كان الغير من لوازم الجزء الواجب بنفسه كان المجموع من لوازم الجزء الواجب بنفسه، وحاصله ان في الامور المجتمعة ما هو مستلزم لسائرها، وإذا قيل: فحينئذ لا يكون الواجب بنفسه إلا ذلك الملزوم قيل: هذا نزاع لفظي، فإن الممكنات لا بد لها من فاعل غني عن الفاعل، والدليل دل على هذا وليس فيما ذكرتموه ما ينفي ان تكون ذاته مستلزم لأمور لازمة له، واسمه يتناول الملزوم واللازم جميعاً وان سمي الملزوم واجباً بنفسه واللازم واجبا بغيره كما قاله من قاله في الذات والصفات فيقول المنازع له: فهذه مجموع الأدلة التي ذكرها هو وغيره على نفي كون الواجب بنفسه جسماً أو جوهرا قد تبين انه لا دلالة في شيء منها، بل هي على نقيض مطلوبهم ادل منها على

المطلوب، وهذا ذكرناه لما احال عليه قوله ان الحروف إذا قام كل منها بمحل غير الآخر يلزم التركيب، وقد أبطلناه في ابطال التجسيم، ثم قال الوجه الثاني انه قال: ليس اختصاص بعض الاجزاء ببعض الحروف دون البعض اولى من العكس، ولقائل ان يقول هذا الوجه في غاية الضعف، وذلك انه إذا كانت الحروف مقدورة له حادثة بمشيئته كما ذكرته عن منازعيك، فتخصيص كل منها بمحله كتخصيص جميع الحوادث بما اختصت به من الصفات والمقادير والامكنة والازمنة، وهذا اما ان يرد الى محض المشيئة، وإما إلى حكمة جلية او خفية، وقد تنازع الناس في الحروف التي في كلام الآدميين هل بينها وبين المعاني مناسبة تقتضي الاختصاص؟ على قولين مشهورين، واما اختصاصها بمحالها في حق الآدميين بسبب يقتضي الاختصاص، فهذا لا نزاع فيه، فعلم ان الاختصاص منه بالمحل اولى منه بالمعنى، واما قوله: ان قالوا باجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات، فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد، فهذا قد تقدم ان للناس فيه قولين، وأن القائلين باجتماع ذلك ان كان قولهم فاسداً فقول من يقول باجتماع المعاني المتعاقبة، وانها شيء واحد، وان الصفات المتنوعة شيء واحد أعظم فساداً، واما قوله: وان لم يقولوا باجتماع حروف القول في ذاته، فيلزم منه مناقضة اصلهم في ان ما اتصف به الرب يستحيل عروة عنه فكلام صحيح، ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعيهم إذا كان، ثم قول ثالث وهذا اللازم فيه نزاع معروف وقد حكي النزاع عنهم انفسهم، فمن قال: ان ما اتصف به من الأصوات والافعال ونحو ذلك يجوز عروّه عنه لم يكن مناقضاً، والذين قالوا منهم انه لا يجوز عروّه عما اتصف به عمدتهم انه لو جاز عروّه عنه لم يمكن ذلك إلا بحدوث ضد، ثم ذلك الضد الحادث لا يزول إلا بضد حادث، فيلزم تسلسل الحوادث بذاته، وهذا يجيب عنه بعضهم بأنه يجوز عدمه بدون حدوث ضد، ويجيب عنه بعضهم بالتزام التسلسل في مثل ذلك في المستقبل.

قال الآمدي: السابع: في تناقض الكرامية انهم جوزوا اجتماع الارادة

الحادثة مع الارادة القديمة، ومنعوا ذلك في العلم والقدرة، ولو سئلوا عن الفرق لكان متعذرا.

قلت: ولقائل ان يقول ان كانوا هم فرقوا فغيرهم لم يفرق، بل جوز تجدد علوم وقدر، وحينئذ فهم اعتمدوا في الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه عالماً قادراً، وبين كونه متكلماً مريداً حيث قالوا: العلم والقدرة عام في كل معلوم ومقدور، فإنه (بكل شيء عليم) و (على كل شيء قدير) والارادة والكلام ليسا عامين في كل مراد ومقول، بل لا يقول إلا الصدق، ولا يأمر إلا بالخير، ولا يريد إلا ما وجد، ولا يريد ارادة محبة إلا لما أمر، فهذا مما احتجوا به على حدوث كونه مريدا متكلما دون كونه عالماً قادراً، قالوا: لأن الاختصاص يتعلق بالمحدثات بخلاف العموم، فإنه يكون للقديم.

فصل

في الأدلة التي يحتج بها هؤلاء على نفي لوازم علو الله على خلقه

ومما يبين الأمر في ذلك وان الادلة التي يحتج بها هؤلاء على نفي لوازم علو الله على خلقه هم يقدحون فيها، ويبينون فسادها في موضع آخر ان عامة هذه الحجج التي احتج بها الآمدي وغيره على نفي كونه جسماً هم انفسهم ابطلوها في موضع آخر.

والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدي، وذلك انه لما ذكر مسالك الناس في اثبات حدوث الأجسام ابطل عامتها، واختار الطريقة المبنية على ان الجسم لا يخلو من الاعراض، وان العرض لا يبقى زمانين، فتكون الاعراض حادثة ويمتنع حدوث ما لا نهاية له، وما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فله أول، وذكر ان هذه الطريقة هي المسلك المشهور للأشعرية، وعليه اعتماده والرازي وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك لأنه مبني على ان الاعراض ممتنعة البقاء، وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء، وقالوا: إن قائليها مخالفون للحس

ولضرورة العقل، فرأى ان الاعتماد عليها في حدوث الاجسام في غاية الضعف، والآمدي قدح في الطرق التي اعتمد عليها الرازي كلها.

والمقصود هنا، ذكر طعن الآمدي في حجج نفسه التي احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي قيام الحوادث به، وقد تقدم ان حججه المبنية على تماثل الجواهر والاجسام قد قدح فيها، وبين انه لا دليل لمن أثبت ذلك، وحجته المبنية على التركيب قد قدح هو فيها في غير موضع، كما ذكر بعضه، وأما حجته المبنية على نفي المقدار والشكل، وانه لا بد له من مخصص، وكل ما له مخصص فهو محدث، فانه قال المقدمة الاولى، وان كانت مسلمة، غير أن الثانية وهي ان كل مفتقر الى المخصص محدث، وما ذكر في تقريرها باطل بما سبق في المسلك الاول: قال: وبتقدير تسليم حدوث ما أشير اليه من الصفات فلا يلزم ان تكون الاجسام حادثة لجواز أن تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها إلى غير النهاية إلا بالتفات إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها تنتهي اليه، فقد ذكر هنا انه وإن كان لا بد للمختص من مخصص، فلا يلزم أن يكون حادثاً بل جاز أن يكون قديماً في الذات مع تعاقب الصفات المحدثة من المقادير وغيرها عليه إلا إذا قيل ببطلان حوادث لا تتناهى، وحينئذ فيقال: القديم إما واجب بنفسه، واما واجب بغيره، فان كان واجباً بنفسه بطلت حجته، وان كان واجباً بغيره لزم من كون المعلول مختصاً ان تكون علته مختصة أيضاً، وإلا فبتقدير ان تكون العلة الموجبة وجوداً مطلقاً لا تختص بشيء من الاشياء، كما يقوله من يقول هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة، وحينئذ فلا يختص مقدار دون مقدار بالاقتضاء والايجاب إلا أن يقال لا يمكن غير ذلك المقدار، واذا قيل ذلك لزم أن يكون من المقادير ما هو واجب لا يمكن غيره، فاذا قيل: هذا في الممكن ففي الواجب بنفسه أولى، فان تطرق الجواز، الى الممكن بنفسه أولى من تطرقه الى الواجب بنفسه، فاذا قدر في الممكن مقدار لا يمكن وجود ما هو أكبر منه، فتقدير

ذلك في الواجب بنفسه أولى، ونكتة الجواب ان الموجب الذي يسمونه علة إن كان له مقدار بطل أصل قولكم، وان لم يكن له مقدار فإما ان يكون جميع المقادير ممكنة بالنسبة اليه، وإما أن لا يكون كذلك، فان كان الأول لم يخص بعضها دون بعض بلا مخصص لما في ذلك من ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، وان لم يمكن إلا بعضها كما يقوله من يقوله من المتفلسفة، فحينئذ لزم أن يكون من المقادير ما هو ممتنع لنفسه، بل منها ما هو متعين، لا يمكن وجود غيره، واذا جاز ان يمتنع بعضها لنفسه، فوجوب بعضها لنفسه أولى وأحرى، واذا جاز ان يتعين ممكن من المقادير دون غيره لنفسه، فتعين مقدار واجب لنفسه أولى وأحرى، وهذا كلام لا محيص لهم عنه، فان العالم إن كان واجباً بنفسه، فقد ثبت ان الواجب بنفسه يختص بمقدار، وان كان ممكناً فوجود ما هو أكبر منه أو أصغر إما ان يكون في نفسه ممكناً وإما أن لا يكون، فإن لم يكن ممكناً ثبت امتناع بعض المقادير لنفسه دون بعض في الممكنات، ففي الواجب أولى، وحينئذ فبطل قول القائل، ما من مقدار إلا ويمكن ما هو أكبر منه وأصغر، وان كان غير هذا المقدار ممكناً فتخصيص أحد الممكنين بالوجود يفتقر إلى مخصص، والوجود المطلق لا اختصاص له بممكن دون ممكن، فلا بد أن يكون المخصص أمراً فيه اختصاص، وذلك الاختصاص واجب بنفسه، واذا كان الواجب لنفسه فيه اختصاص واجب لم يمكن أن يقال كل اختصاص فلا بد له من مخصص، إذ الاختصاص ينقسم الى واجب لنفسه وممكن ، يوضح هذا أن المتفلسف إذا قال: ان الموجب لتخصيص الفلك بمقدار دون مقدار كون الهيولي لا تقبل إلا ذلك المقدار مثلاً، أو امتناع بعد وراء العالم، أو ما قيل من الاسباب قيل له ما ذكرته من الهيولي وامتناع وجود موجود وراء العالم، وان كان باطلاً فيقال ما الموجب لكون الهيولي لا تكون على غير تلك الصفة ولم لا كانت الهيولي غير هذه بحيث تقبل شكلاً أكبر من هذا، ثم اذا زعمت ان الممكن له مقدار لا يمكن أن يكون أكبر منه لعدم القابل، مع أنه لا يعلم وجود مخصص لمقدار دون مقدار، ولا يكون حيز هذا المقدار يقبل الوجود دون الحيز الذي يجاوره،

فان الأحياز المجردة المحضة متشابهة أبلغ من تشابه المقادير، فاذا ادعيت التخصيص في هذا ففي الواجب بنفسه اولى وأحرى، ثم بتقدير أن تكون المقادير والصفات حادثة، فالحجة المبنية على نفي حوادث لا تتناهى قد عرف ضعفها، وقد ابطل هو جميع ادلة الناس التي ذكرها إلا حجة واحدة اختارها وهي أضعف من غيرها كما قد ذكر غير مرة، واذا كانت هذه الحجة لا تمنع جواز تعاقب الحوادث على القديم لم يمتنع كون القديم محلاً للحوادث فبطل استدلالهم على نفي ذلك بمثل هذه الحجة فهذه الحجج الثلاث قد قدح هو فيها، وأما الرابعة وهي تعدد الصفات فالقدح فيها تبع للقدح في هذه الثلاث، فانها مبنية عليها اذ عمدة النفاة هي هذه الثلاث وكلامهم كله يدور عليها حجة التركيب وحجة الاعراض، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وحجة الاختصاص. وحججه الاولى على نفي الجوهر مبنية على نفي تماثل الجواهر، وهو قد بين ان جميع ما ذكروه فانه يرجع الى ما قاله، وقال انه لا دليل فيه على نفي تماثلها، وأما الثانية وهي قوله: اما أن يكون مركبا فيكون جسماً أو لا يكون، فيكون جوهراً فرداً فبنيه على نفي التركيب، وهو قد أفسد ادلة ذلك، أو على نفي الجسم، وقد عرف كلامه وقدحه في حجج نفي ذلك، وأما حجته الثالثة فهي مبنية على تماثل الجواهر أيضاً وهو قد أبطل ادلة ذلك ومبنية على امتناع حلول الحوادث به أيضاً، وقد أبطل هو أيضاً جميع حجج ذلك واستدل بحجة الكمال والنقصان، كما احتج بها الرازي، وهو أيضاً قد أبطل هذه الحجة لما استدل بها الفلاسفة على قدم العالم كما ذكر عنه، وأما حجته الرابعة على نفي الجوهر فبناها على نفي التحيز، وبنى نفي التحيز على حجتين على حجة الحركة والسكون، وعلى تماثل الجواهر، وهو قد بين أن لا دليل على تماثل الجواهر، وأبطل ايضاً حجة الحركة والسكون لما احتج بها من احتج على حدوث الاجسام، فانه قال: المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا يعني به الرازي وهذا المسلك اخذه الرازي عن المسلك ذكره ابو الحسين وغيره انه لو كانت الاجسام ازلية

لكانت إما ان تكون متحركة أو ساكنة، والقسمان باطلان، فالقول بأزليتها باطل، ثم اعترض عليه بوجوه متعددة.

قال: ولقائل ان يقول اما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز أو لا يكون كذلك، فان كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه، فانه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان فيه، وان كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً ولا مخلص عنه.

قلت: هذه مسألة نزاع بين أهل النظر، إن الجسم في أول أوقات حدوثه هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما، والذي قاله الرازي هو قول أبي هاشم وغيره من المعتزلة، ومضمونه انه في أول اوقات حدوثه ليس متحركاً ولا ساكناً واعترض عليه بتقسيم حاصر، فقال ان كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز، والسكون البقاء في حيز بعد حيز، فالجسم في أول اوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن، وان لم يكن الأمر كذلك، فقد بطل ما ذكره من كون السكون أمراً وجودياً فانه اعتمد في ذلك على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز.

قال الآمدي: فإن قيل الكلام انما هو في الجسم في الزمان الثاني، والجسم في الزمان الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور، فهذا قول ظاهر الإحالة، فانه إذا كان الكلام في الجسم انما هو في الزمان الثاني، فوجود الجسم بالزمان الثاني ليس هو حاله الاولية، وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الجسم أزلاً لا يخلو عن الحركة والسكون.

قلت: بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون لأنه حينئذ إما ان يبقى في حيز او ينتقل عنه، والاول السكون، والثاني الحركة وما ذكره

الآمدي من جواز خلوه عنهما على أحد التقديرين، فانما هو بتقدير حدوثه، ومعلوم انه اذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنهما وكلاهما ممتنع كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع، وهو الجميع بين النقيضين، فانه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكون حادثاً بتقدير قدمه، وهو أنه لو كان قديماً لم يخل من حادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وما ذكره الآمدي انما يتوجه إذا قيل الجسم مطلقا لا يخلو عن الحركة والسكون، وحينئذ فإما ان يخلو عنهما او لا يخلو، فان خلا عنهما لم يكن ذلك إلا حال حدوثه، فيكون حادثاً وان لم يخل عنهما لزم أن يكون حادثاً فيلزم حدوثه على كل تقدير، ونحن نذكر ما يقدح به الآمدي وأمثاله في حججهم التي احتجوا بها في موضع آخر، وان كان بعض ذلك القدح ليس بحق، ولكن يعطي كل ذي حق حقه قولاً بالحق واتباعا للعدل، وقد ذكرنا كلام الآمدي على سائر ما ذكره في امتناع كون الحركة ازلية مثل قوله: لم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية وما ذكروه من الوجه الاول، فانما يلزم ان لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص ازلية وليس كذلك بل المعنى يكون الحركة أزلية ان أعداد أشخاصها المتعاقبة لا اول لها، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير، وبين كون جملة آحادها ازلية بمعنى انها متعاقبة الى غير نهاية إلى آخر كلامه، والمقصود هنا التنبيه على أنه نقص في موضع آخر عامة ما احتج به هنا.

فصل

في ما ينبغي معرفته في هذا الباب

ومما ينبغي معرفته في هذا الباب أن القائلين بنفي علو الله على خلقه الذين يستلون على ذلك او عليه، وعلى غيره بنفي التجسيم ينقضون الحجج التي يحتجون بها فتارة ينقض أحدهم الحجج التي يحتج[1] كالرازي والآمدي من

(١) بياض في الأصل

حذاق النظار الذين جمعوا خلاصة ما ذكره النفاة من أهل الفلسفة والكلام، بل يعارضون به[1] لله بما يعلم بصريح العقل انه خطأ، بل يعارضون السمعيات التي يعلم ان العقل الصريح يوافقها بما يعلم العقلاء[1] كل طائفة تبطل الطريقة العقلية التي اعتمدت عليها الأخرى بما يظهر به بطلانها بالعقل الصريح، وليسوا متفقين على طريقة واحدة، وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين: من جهة؛ العقل الصريح الذي يبين به كل قوم فساد ما قاله الآخرون، ومن جهة، انه ليس معهم معقول اشتركوا فيه فضلاً عن ان يكون ن صريح المعقول، بل المقدمة التي تدعي طائفة من النظار صحتها تقول الاخرى هي باطلة، وهذا بخلاف مقدمات أهل الاثبات الموافقة لما جاء به الرسول ﷺ، فانها من العقليات التي اتفقت عليها فطر العقلاء السليمي الفطرة التي لا ينازع فيها إلا من يلقى النزاع تعلماً من غيره لا من موجب فطرته، فانما يقدح فيها بمقدمة تقليدية أو نظرية لا ترجع إلى[1]، وهو يدعي انها عقلية فطرية، ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أن جميع المقدمات العقلية التي ترجع اليها براهين المعارضين للنصوص النبوية انما ترجع الى تقليد منهم لأسلافهم، لا الى ما يعلم بضرورة العقل، ولا إلى فطرة، فهم يعارضون ما قامت الادلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ بما قامت الأدلة العقلية على انه لا يجب تصديقه، بل قد علم جواز الخطأ عليه، وعلم وقوع الخطأ منه فيما هو دون الإلهيات، فضلاً عن الالهيات التي يتيقن خطأ من خالف الرسل فيها بالادلة المجملة والمفصلة.

والمقصود هنا: التنبيه على جوامع قدح كل طائفة في طريق الطائفة الاخرى من نفاة العلو او العلو وغيره من الصفات، بناء على نفي التجسيم، ففحول اهل الكلام، كأبي علي، وابي هاشم والقاضي، عبد الجبار وأبي الحسن الاشعري، والقاضي ابي بكر وابي الحسين البصري، ومحمد بن الهيضم، وأبي المعالي الجويني، وابي الوفاء بن عقيل، وأبي حامد الغزالي وغيرهم، يبطلون

(١) بياض في الأصل.

طرق الفلاسفة التي بنوا عليها النفي منهم من يبطل أصولهم المنطقية وتقسيمهم الصفات الى ذاتي وعرضي، وتقسيم العرضي الى لازم للماهية وعارض لها، ودعواهم ان الصفات اللازمة للموصوف، منها ما هو ذاتي داخل في الماهية، ومنها ما هو عرضي خارج عن الماهية، وبناءهم توحيد واجب الوجود الذي مضمونه نفي الصفات على هذه الأصول، وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا في الخارج على الموجودات العينينة، وليس هذا قول من قال المعدوم شيء، فان اولئك يثبتون ذواتاً معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعين، وهؤلاء يثبتون ماهيات حسية لا معينة، وأرسطو وأتباعه انما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لا مفارقة لها، واما شيعة أفلاطون فيثبتونها مفارقة، ويدعون انها أزلية ابدية، وشيعة فيثاغورس تثبت أعداداً مجردة، وما يثبته هؤلاء انما هو في الاذهان ظنوا ثبوته في الخارج وتقسيمهم الحد الى حقيقي ذاتي ورسمي او لفظي، أو تقسيم المعرف الى حد ورسم هو بناء على هذا التقسيم، وعامة نظار اهل الاسلام وغيرهم ردوا ذلك عليهم، وبينوا فساد كلامهم، وان الحد إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وانه يحصل بالخواص التي هي لازمة ملزومة لا تحاج الى ذكر الصفات التامة، بل منعوا ان يذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره، بل واكثرهم منعوا تركيب الحد، كما هو مبسوط في موضعه.

وقد صنف في ذلك متكلمو الطوائف كأبي هاشم وغيره من المعتزلة، وابن النوبخت وغيره من الشيعة، والقاضي ابو بكر وغيره من مثبتة الصفات، واما أبو حامد الغزالي، فانه وان وافقهم على صحة الاصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظر الذين هم أشد بتحقيق النظر في الالهيات ونحوها من اهل المنطق، واتبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه وابي محمد ابن البغدادي صاحب ابن المثنى وذويه، فقد بين في كتابه تهافت الفلاسفة، وغيره من كتبه فساد قولهم في الالهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى بين انه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى اصولهم المنطقية فضلا عن ان يكون لهم

حجة على نفي الصفات مطلقاً وان كان ابو حامد قد يوجد في كلامه ما يوافقهم عليه تارة اخرى، وبهذا تسلط عليه طوائف من علماء الاسلام ومن الفلاسفة ايضاً، كابن رشد وغيره حتى انشد فيه:

يوماً يمانٍ اذا ما جئت ذا يمنٍ   وان لقيت معديا فعدناني

فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يقوم عليه الدليل، وليس ذلك الا فيما وافق فيه الرسول ﷺ، فلا يقوم دليل صحيح على مخالفة الرسول البتة، وهذا كما ان ابن عقيل يوجد في كلامه ما يوافق المعتزلة والجهمية تارة، وما يوافق به المثبتة للصفات، بل للصفات الخبرية أخرى، فالاعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل، وهو الموافق لما جاء به الرسول.

والمقصود هنا؛ أن نبين أن فحول النظار بينوا فساد طرق من نفى الصفات أو العلو بناء على نفي التجسيم، وكذلك فحول الفلاسفة كابن سينا، وأبي البركات، وابن رشد وغيرهم، بينوا فساد طرق أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والاشعرية التي نفوا بها التجسيم، حتى ابن رشد في (تهافت التهافت) بيَّن فساد ما عتمد عليه هؤلاء كما بيَّن أبو حامد في (التهافت) فساد ما اعتمد عليه الفلاسفة، ولهذا كان في عامة طوائف النظار من يوافق أهل الاثبات على اثبات الصفات، بل وعلى قيام الامور الاختيارية في ذاته، وعلى العلو كما يوجد فيهم من يوافقهم على أن الله خالق أفعال العباد، فأحذق متأخري المعتزلة وهو أبو الحسين البصري، ومن عرف حقيقة كلامه علم أنه يوافق على اثبات كونه حياً عالماً قادرا، وعلى أن كونه حياً ليس هو كونه عالماً، وكونه عالماً ليس هو كونه قادراً، لكنه ينازع مثبتة الأحوال الذين يقولون ليست موجودة ولا معدومة، وهذا الذي اختاره هو قول أكثر مثبتة الصفات، فنزاعه معهم نزاع لفظي، كما أنه يوافق على أن الله يخلق الداعي في العبد، وعند وجود الداعي والقدرة يجب وجود المقدور، وهذا قول أئمة أهل الاثبات وحذاقهم الذين يقولون إن الله خالق أفعال العباد، وهو أيضاً يقول انه سبحانه مع علمه بما سيكون، فانه إذا كان يعلمه كائناً فعالميته متجددة،

وابن عقيل يوافق على ذلك، وكذلك الرازي وغيره، وهذا موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به، وبعض حذاق المعتزلة نصر القول بعلو الله ومباينته لخلقه بالادلة العقيلة، وأظنه من أصحاب أبي الحسين.

وقد حكى ابن رشد ذلك عن أئمة الفلاسفة، وأبو البركات وغيره من الفلاسفة يختارون قيام الحوادث به، كارادات وعلوم متعاقبة، وقد ذكروا ذلك، وما هو أبلغ منه عن متقدمي الفلاسفة، كما ذكرت أقوالهم في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن جميع ما احتج به النفاة قدح فيه بعض النفاة قدحاً يبين بطلانه، كما بين غير واحد فساد طرق الفلاسفة.

قال أبو حامد مسألة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم، فنقول: هذا لا يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث يفتقر إلى محدث، فاما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أول لوجوده مع أنه لا يخلو عن الحوادث، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً إما الشمس، وإما الفلك الاقصى واما غيره، فان قيل: لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً الى جزءين بالكمية وإلى الهيولي والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة، حتى يباين سائر الاجسام، وإلا فالاجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم وبيَّنا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولاً، وقد تكلمنا عليه وبيَّنا أنه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها إذاً نفي العدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب، ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير، فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه.

فإن قيل؛ الجسم ان لم يكن له نفس لا يكون فاعلاً، وان كان له نفس

فنفسه علة له فلا يكون الجسم أولاً. قلنا: أنفسنا ليست علة لوجود أجسامنا، ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم، بل هما يوجدان بعلة سواهما، فاذا جاز وجودهما قديماً جاز أن لا يكون لهما علة.

فإن قيل؛ كيف اتفق اجتماع النفس والجسم؟ قلنا: هو كقول القائل. كيف اتفق وجود الاول؟ فيقال: هذا سؤال عن حادث، فإما ما لم يزل موجوداً فلا يقال كيف اتفق، فكذلك الجسم ونفسه إذا لم يزل كل واحد منهما موجوداً لم يبعد أن يكون صانعاً.

فإن قيل؛ لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره، والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس، والاشياء لا تناسب الأجسام. قلنا؛ ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية يتهيأ بها لأن توجد الاجسام وغير الاجسام منها، فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه إلا انه لم يشاهد من هذه الاجسام المشاهدة، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة، فقد أضافوا إلى الموجود الاول ما لا يضاف إلى موجود أصلاً، ولم يشاهد من غيره، وعدم المشاهدة من غير لا يدل على استحالته منه، فكذا في نفس الجسم والجسم.

فان قيل: الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر من الاجسام، فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه، وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز إلى مخصص فلا يكون أولاً، قلنا: بم ينكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل، ولو كان أصغر منه أو أكثر لم يجز، كما انكم قلتم أن المعلول الأول يفيض الجرم الاقصى منه متقدراً بمقدار، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية، ولكن يعين بعض المقادير ليكون النظام متعلقاً به، فيوجب المقدار الذي وقع، ولم يجز خلافه، فكذلك اذا قدر غير معلول، بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذي هو

علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص، مثل ارادة مثلاً لم ينعقـد السؤال أو يقال ولم أراد هذا المقدار دون غيره، كما ألزموه على المسلمين في اضافتهم الأشياء إلى الارادة القديمة، وقد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء، وفي تعيين نقطتي القطبين، فاذا ظهر أنهم مضطرون إلى تجويز تمييزا لشيء عن مثله في الوقوع بعلة، فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة إذا لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء، فيقال: لم اختص بهذا القدر وبين أن يتوجه في العلة، فيقال: ولم خصص هذا القدر عن مثله، فان أمكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره إذ النظام مرتبط به دون غيره أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء، ولم يفتقر إلى علة، وهذا لا مخرج عنه، فإن هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع، فالسؤال متوجه أنه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على أصلهم، وهم ينكرون الارادة المميزة، وان لم تكن مثلاً له، فلا يثبت الجواز، بل يقال: وقع كذلك قديما كما وقعت بالعلة القديمة بزعمهم، قال: وليستمد النظر في هذا الكتاب مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة، وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب، وجهة حركة الفلك، ويتبين بهذا أن من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة الدليل، على أن الاول ليس بجسم.

فهذا أبو حامد هو وغيره يبينون فساد ما ذكروه من نفي كون الأول جسماً، ويقولون: لا طريق إلى ذلك إلا الاستدلال على حدوث الجسم، ثم أبو حامد وغيره من النظار يبينون أيضاً فساد ما احتج به على حدوث الجسم، وقد سبقهم الاشعري إلى بيان فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الجسم، والرازي وأتباعه يبينون حدوث الجسم في كتبهم الكلامية، كالاربعين ونهاية العقول والمحصل وغير ذلك، ثم يبينون فساد كل ما يحتج به على حدوث الاجسام في موضع آخر. مثل: المباحث المشرقية، وكذلك في المطالب العالية التي هي آخر كتبه بين فساد حجج من يقول بحدوثها، وانه فعل بعد أن لم يكن فاعلاً، ويذكر حججا كثيرة على دوام الفاعلية، ويورد عليها مع

ذلك ما يدل على فسادها، ويعترف بالحيرة في هذه المواضع العظيمة في مسائل الصفات، وحدوث العالم ونحو ذلك، وسبب ذلك انهم يقولون أقوالاً تستلزم الجمع بين النقيضين تارة، ورفع النقيضين تارة، بل تستلزم كليهما. والأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والذين لا يذكرون فيه إلا أقوالاً ضعيفة، والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه كما في مسألة حدوث العالم فإنهم لا يذكرون إلا قول من يقول بقدم الأفلاك، وان كانت صادرة عن علة توجبها، فالمعلول مقارن لعلته أزلاً وأبداً وقول من يقول بل تراخي المفعول عن المؤثر التام وأنه يمتنع أنه لم يزل متكلماً اذا شاء ويفعل ما يشاء، والقول الصواب الذي هو قول السلف والائمة لا يعرفونه، وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير التام، فهو سبحانه إذا كون شيئاً كان عقب تكوينه له، كما قال تعالى ﴿إِنَّما أَمْرُهُ اذا أَرَادَ شَيئاً أَنْ يَقُولَ له كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] وهذا هو المعقول كما يكون الطلاق والعتاق عقب التطليق، والاعتاق والانكسار والانقطاع عقب الكسر، والقطع فهو سبحانه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ويذكرون في كونه موجباً بذاته وفاعلاً بمشيئته وقدرته قولين فاسدين:

احدهما: قول من يقول من المتفلسفة هو موجب بذاته في الأزل، وانه علة تامة في الازل، فيجب أن يستلزم معلوله، وان معلوله يجيب أن يكون مقارناً في الزمان أزلاً وأبداً، وهذا القول من أفسد أقوال بني آدم، فانه يستلزم أن لا يحدث في العالم حادث، فانه إذا كانت علة تامة أزلية ومعلولها معها، والعالم كله معلوله اما بوسط، وإما بغير وسط لزم أن لا يكون في العالم شيء إلا أزلياً، فلا يكون في العالم شيء من الحوادث، وهو خلاف المشاهدة، ثم انهم لما أثبتوا الواجب بالممكن إنما استدلوا على الممكن بالحادث الذي يفتقر الى محدث، فان لم يكن في العالم حادث بطل الإمكان الذي به أثبتوا الواجب ولزم إما أن لا يكون في العالم واجب الوجود ولا ممكن الوجود، وهو اخلاء

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

للوجود عن النقيضين، واما أن يكون جميعه واجب الوجود، فيكون الحادث الذي كان بعد أن لم يكن واجب الوجود، وأيضاً فاذا كان المعلول لا يكون إلا مع علة تامة لزم أن لا يحدث شيء من الحوادث إلا مع تمام علته، ولم يحدث حين حدوثه ما يوجب حدوث علة تامة لـه، وان قدر حدوث ذلك لزم حدوث تمام علل ومعلولات في آن واحد، وهو تسلسل في العلل، وذلك معلوم الفساد بصريح العقل، واتفاق العقلاء بخلاف تسلسل الحوادث المتعاقبة، وهو أنه لا يكون حادث إلا بعد حادث، فهذا فيه نزاع مشهور، والناس فيه على أربعة أقوال. قيل يمتنع في الماضي والمستقبل، كقول جهم وأبي الهذيل، ولهذا قال الجهم بفناء الجنة والنار، وقال أبو الهذيل بفناء حركاتها، وقيل يمتنع في الماضي دون المستقبل وهو قول كثير من طوائف أهل الكلام، كأثر المعتزلة والاشعرية والكرامية وغيرهم، وقيل: يجوز فيهما فيما هو مفتقر إلى غيره، كالفلك سواء قيل انه متحاج إلى مبدع كقول ابن سينا وأتباعه، أو قيل انه محتاج إلى ما يتشبه به، كقول أرسطو وأتباعه، وقيل يجوز فيهما لكن لا يجوز ذلك فيما سوى الرب، فإنه مخلوق مفعول، وحوادثه القائمة لا تحصل إلا من غيره فهو محتاج في نفسه وحوادثه إلى غيره والمحتاج لا يكون إلا مربوباً، والمربوب لا يكون إلا مخلوقاً محدثاً، والمحدث لا يقوم به حوادث لا أول لها، فان ما لم يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة فهو محدث مثلها باتفاق العقلاء، إذ لو كان لم يسبقها، فإما أن يكون معها أو بعدها، وعلى التقديرين فهو حادث بخلاف الرب القديم الازلي الواجب بنفسه، فانه إذا كان لم يزل متكلماً إذا شاء فعّالاً لما يشاء كان ذلك من كماله، وكان هذا كما قاله أئمة السنة والحديث.

والثاني: قول من يقول إنه فاعل مختار لكنه يفعل بوصف الجواز، فيرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح، انما هو لمجرد كونه قادراً، أو لمجرد كونه قادراً عالماً أو لمجرد ارادته القديمة التي ترجح مثلا على مثل بلا مرجح، ويقولون: ان الحوادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة من غير سبب يوجب

الحدوث، فيقولون بتراخي الأثر عن المؤثر التام، وهذا وان كان خيراً من الذي قبله، ولهذا ذهب اليه طوائف من أهل الكلام، ففساده أيضاً بيِّن فإنه إذا قيل ان المؤثر التام حصل مع تراخي الاثر عنه، وعند حصول الاثر لم يحصل ما يوجب الحصول كان حاله بعد حصول الاثر وقبله واحدة متشابهة، ثم اختص أحد الحالين بالاثر من غير ترجيح[1] لحادث بلا سبب حادث، وهذا معلوم الفساد بصريح العقل.

والقول الثالث قول أئمة   كان وما لم يشأ لم يكن، فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ امتنع لعدم   موجب بمشيئته وقدرته لا بذات خالية عن الصفات، وهو موجب له إذا شاءه لا موجب   قال ﴿إنما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[2] وهذا الايجاب مستلزم لمشيئته وقدرته لا مناف لذلك، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار، فهو فاعل لما يشاؤه اذا شاءه وهو موجب له بمشيئته وقدرته، والله تعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(١) بياض في الأصل في المواضع الأربعة.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.